المكتبة الثقافية
١٤٤

# فلسفة اللغة العربية

الدكتور عثمان أمين

الدار
المصرية
للتأليف
والترجمة

١ نوفمبر ١٩٦٥

المكتبة الثقافية
١٤٤

# فلسفة اللغة العربيّة

الدكتور عثمان أمين

١ نوفمبر ١٩٦٥

توزيع

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

تليفون : ٩٠٨٩٢٠



# تقديم

ان المتتبع لسير الحركات الفكرية فى بلاد العروبة والأسلام قد يتبين أن كثيرا من تلك الحركات قد اتخذت لبلوغ أغراضها صوراً ثقافية مختلفة ، وأنها تنادى دائماً بالتحرر من قيود الماضى واطراح أعباء القديم .

ونظرة فاحصة الى ما وراء المظاهر المتعددة التى تتخذها هذه الحركات ، سواء فى الأدب أو الفلسفة أو الدين أو الفن او السياسة ، تقنعنا بأنها جميعاً تصدر عن هوى واحد ، وترمى الى مقصد واحد كذلك .

أما الهوى فهو اشاعة التشكك والاضطراب فى مفاهيم الأمة ومقوماتها ، حتى تضيع معالم تراثها الروحى ولا يبقى أمام ارباب الفكر فيها الا صور مهزوزة وعقائد ممسوخة .

واما المقصد فهو التمكين للنفوذ الأجنبى من نواصيها ، متى نام وعيها ، وتفرقت كلمتها ، فنسيت تاريخها ، وضلت طريقها ، وفقدت الثقة بتراثها ، وأخذت بعض طوائفها او أفرادها تردد صيحات مستوردة مسعورة لا تمت الى روحها بادنى الأسباب .

وقد تبين ذلك المقصد منذ اواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن ، فى حملات « التغريب » التى شنها النفوذ الغربى

وأعوانه فى آسيا وآفريقيا ، مصوبا هجماته الى التراث الاسلامي والعربى بوجه عام والى اللغة العربية بوجه خاص [1] .

وبدت آثار هذه الحملات فى عديد من الدعايات التبشيرية ، كما وقع فى أندونيسيا والهند ومصر وسوريا والسودان وبلاد المغرب العربى ، كما بدت فى فيض من الكتابات « الاستشراقية » ، ملأت الأسواق فى أوروبا وأمريكا ، مثل كتابات سنوك هيرجرونجه ، ومرحليوث ، وزويمر ، وهويار ، ولوى برتران .

وقد قيّض الله لهذه الأمة من نهضوا بعبء الكشف عن خفايا هذه الحملات ، ووفقوا فى تفنيد ادعاءاتها والتنبيه الى أخطارها ، بأسلوب علمى هادىء رزين ، بعيد عن الغضب والسباب وجيشان العواطف والانفعالات : فقد اضطلع السيد جمال الدين الأفغانى بالرد على دعاوى « ارنست رنان » [2] ، وتصدى الامام محمد عبده لأقاويل « جبريل هانوتو » [3] ، وانبرى قاسم امين للرد على مزاعم « الدوق

---

(١) انظر : أنور الجندى ، مقال فى مجلة « الثقافة » ، القاهرة ١٩٦٥/٣/٣٠

(٢) انظر : محمد المخزومى باشا : « خاطرات جمال الدين الافغانى » ، بيروت ١٩٣١

(٣) انظر كتابنا : « رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٥

داركور »[1] ، وناقش مصطفى عبد الرازق مقالات « تنمان » و « لامانس » و « جوتييه »[2] ، وتصدى مصطفى الخالدى للكشف عن الصلة بين التبشير والاستعمار[3] .

وواضح من الوثائق الكثيرة التى يضمها كتاب « التبشير والاستعمار » أن هنالك صلة وثيقة جداً بين العاملين فى هذين الميدانين المتباعدين فى الظاهر . فالتبشير بدأ مبكراً فى البلاد العربية والاسلامية ، وكانت بدايته بمثابة طلائع للاستعمار الغربى ، تهلل له وتمهد الطريق أمامه ، وتسعى الى تثبيت أقدامه فى البلاد التى ابتليت به[4] ؛ واتخذ الاستعمار من التبشير أداة طيعة فى يديه ، فجعل همه الأول تحطيم اللغة العربية .

واقل تأمل يقنعنا بأن هدم اللغة العربية يحمل فى طياته تقويضا لمفاهيم الاسلام : لأن العربية لغة القرآن ، والقرآن ــ كما هو معلوم ــ لا سبيل الى ترجمته ترجمة صحيحة

---

(١) انظر : قاسم أمين : « المصريون » ( بالفرنسية ) ، القاهرة ١٨٩٤

(٢) انظر : مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٤

(٣) مصطفى الخالدى وعمر فروخ : « التبشير والاستعمار » ، بيروت ١٩٥٣

(٤) انظر : عبد الكريم حليم : « تاريخ الحركات الدينية فى اندونيسيا » ( رسالة ماجستير غير منشورة ) القاهرة ١٩٦٥

الى أى لغة أجنبية . والقيام بترجمة القرآن يكاد يكون جزءاً من مخطط لهدم الدين الاسلامى من أساسه .

لذلك رأيناهم فى السنين الأخيرة يبثون العملاء هنا وهناك ، للدعوة بالقلم واللسان الى اطراح لغة يعرب بن قحطان ، والعناية باللغات العامية واللهجات الاقليمية . فاذا تم لهم ما يريدون حققوا فى الوقت نفسه ما يرمون اليه من تقويض وحدة العرب وتفتيت القومية العربية التى يدركون أن ركيزتها الأولى هى اللغة العربية الفصحى [1] .

وما نريد هنا أن نتحدث عما شهدنا فى مصر أخيراً من حركات منظمة مستورة أو مكشوفة ترمى الى هذه الغاية ، فهذا أمر قد ذاع وشاع ، ونبه اليه ذوو العزائم من كتابنا . ولكنا نود أن نشير الى ما جاء فى تحقيق عن اللغة العربية فى بلد

---

(1) بهذا المصدد كتب عباس العقاد رحمه الله وطيب ثراه فقال : « .. ان الحملة على اللغة فى الاقطار الأخرى انما هى حملة على لسانها أو على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد الاحتمال . ولكن الحملة على لغتنا نحن حملة على كل شىء يعنينا وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية وعلى اللسان والفكر والضمير فى ضربة واحدة . لأن زوال اللغة فى أكثر الأمم يبقيها بجميع مقوماتها غير ألفاظها ، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقى للعربى أو المسلم قواماً يميزه عن سائر الاقوام ، ولا يعصمه أن يذوب فى غمار الأمم فلا تبقى له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا ايمان » ( « أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٢٧ ) .

بعيد عنا فى المكان وان كان قريباً منـــا فى الوجدان ، وهو « موريتانيا » : فمنذ أكثر من ستين سنة ، أى منذ دخلت جيوش فرنسا أرض موريتانيا ، لم تتوقف الادارة الفرنسية عن محاربة اللغة العربية . ومنذ استقلال البلاد فى نوفمبر ســـــنة ١٩٦٠ نشأت مشكلة اللغة الرسمية ؛ واستخدم الفرنسيون كل وسائل الضغط المعـــروفة لاعتماد اللغة الفرنسية لغة للدولة ، مع أن ٧٥ ٪ من أهل موريتانيـــا يتكلمون اللغة العربية . وتقوم دعوى فرنسا على أن اللغة العربية هى لغة الدين ، وأنها لم تتطور منذ نزول القرآن ، فلا يمكن استعمالها لتعليم العلوم الحديثة ؛ وقد اســـتغل الفرنسيون مركزهم الثقافى فى موريتانيا لشن الحملات المنظمة على اللغـــة العربية ، بمختلف الوســـائل : بنشر البحوث « العلمية » عن جمود اللغة العربية ، أو بدعوة المستشرقين لالقاء محاضرات عامة يملأونها بالطعن على تلك اللغة [1] .

ومن الانصاف أن نبادر فنقرر بأن علمـــاء الفرنسيين ليسوا كلهم من عملاء الاستعمار وليسوا كلهم من المتعصبين على الاسلام ، بل ان منهم منصفين ذوى نزاهة ، أشادوا بالعربية أيما اشادة . ويكفى هنا أن نذكر اثنين من نبهائهم المعاصرين ، ممن بذلوا فى تنوير مواطنيهم جهوداً مشكورة : لوى ماسنيون ، وهنرى لوسل .

---

(١) تحقيق عن موريتانيا ــ الاهرام فى ١٩٦٥/٤/١٤

فقد أظهرتنا بحوث المرحوم الأستاذ لوى ماسنيون على أن اللغة العربية قد امتازت بخصائص قل أن نجد لها مثيلا فى اللغات الأخرى . وأبرز ماسنيون فى بحوثه ومحاضراته فكرة تبدو جديدة بالقياس الى آراء المستشرقين السابقين ، وهى أنه فى حين أن اللغات الهندو ـ أوربية انما جعلت للتعبير عن نظام العالم الخارجى ، نجد اللغة العربية وكانها هى لغة التأمل الداخلى ، تأمل الفكر والروح ، وكأنما هى مجعولة لكى يتذوق أصحابها مقصداً من المقاصد الالهية . العربية « تملك ديالكتيقا المعجزة » التى ترنو الى الأبدى ، وتصرف النظر عن المتغير وعن كل ما هو زائل . ولما كانت العربية هى المصدر الوحيد لدى العرب للوصول الى الفعل الالهى ، فقد أحبها أهلها حبا راسخا عميقا . ويقول ماسنيون أيضاً : ان فى اللغة العربية استعداداً للرؤية الجوانية يتذوقه من نشأوا على التحدث بها . وفى العربية ، بفضل تركيبها الداخلى وطراز الخلوة التى توحى به ، قدرة خاصة على التجريد والنزوع الى الكلية والشمول . ومن هنا كان للعرب الفضل فى استكشاف رموز الجبر وصيغ الكيمياء والمسلسلات الحسابية . ثم ان اللغة العربية لغة الغيب والايحاء : تعبر بجمل قصيرة مركزة عما لا تستطيع اللغات الغربية أن تعبر عنه الا فى الجمل الطويلة الفضفاضة . ويذكر ماسنيون أن « واحدا من الأوربيين المساكين » قال له مرة فى معرض الزراية على العرب : « ليس لهؤلاء الناس أدب » .

فأجابه : « لِمَ نقول في ثلثمائة جملة ما يمكن أن يقال فى سطر واحد ؟ » .

ونختم تلخيصنا لكلام ماسنيون بقوله : « ان الشعوبية المترمتة ، شعوبية دولة اسرائيل الجديدة ، لا تؤمن بشيء قدر ايمانها بلغتها العبرية . وان مدارسها الأولية تعلم العبرية وفقاً للاعراب العبرى التقليدى المنقول عن اللغة العربية ، ووفقا للأبجدية القديمة » .

« اللغة العربية لغة وعى ، ولغة شهادة . وينبغى انقاذها سليمة بأى ثمن ، للتأثير فى اللغة الدولية المستقبلة . واللغة العربية بوجه خاص هى شهادة دولية يرجع تاريخها الى ثلاثة عشر قرنا »[1] .

ويسرنا أن ننوه هنا بمقال للأستاذ المستشرق الفرنسى هنرى لوسل نشره فى جريدة « لوموند » بعنوان « اللغة العربية والحضارة العربية الاسلامية تزودان الدارس لهما بنظرة جديدة الى العالم » . وفى هذا المقال كما فى بحوث الأستاذ ماسنيون التى أشرنا اليها شهادة جديدة تؤكد ما ذهبنا اليه من خصائص الجوانية فى اللغة العربية والمثالية الأصيلة فى فلسفتها . كتب لوسل ــ حفظه الله ــ داعيا الى تعليم اللغة العربية فى المدارس الفرنسية ، ومبينا أن هذه

---

(١) لوى ماسنيون : « المؤلفات الصغرى » ( بالفرنسية ) ، بيروت ، دار المعارف ، ١٩٦٣ ، م ٢ ص ٦٢٥

اللغة تيسر الملاءمة السمعية مع اللغات الاخرى ، فقال :
« ان التلميذ او الطالب يجد فى العربية معانى لغوية تختلف اختلافا كبيرا عن معانى الفرنسية او اللاتينية او اى لغة اوربية . ومن طريقها يتعرف المتعلم الى عقلية العرب ، يجد نفسه اولا امام الأبجدية العربية ، وربما كان فيها بادىء الأمر موضع للنقد ، ولكنه سرعان ما يجد لها جاذبية خاصة . ويستوقف نظره فى الوقت نفسه سير الكتابة العربية من اليمين الى الشمال . ولكن هذا السير يبدو مطابقاً لحركة فزيولوجية على أكثر اتفاقاً مع الطبيعة . ثم اذا به يكتشف كلمات ذات أصول ملحنة واضحة ونسقاً ( مرفولوجيا ) مبتكرا ، داخل الكلمة ، يستبعد كل اضافة خارجية من المقاطع لأوائل الكلمات أو أواخرها ، ويتيح ثروة من الاشتقاق من الأصل الواحد . وتقدم العربية ايضاً نسقاً من قواعد الاعراب بسيطاً وفيه قدر كبير من المرونة ، كما تقدم أساليب من تركيب الكلام تجمع بين السذاجة والدقة ، ونسقاً من الأفعال يتسم بالبساطة ، ويخيّر الناظر أول الأمر ، ولكنه مع ذلك قد بلغ من التمام فى منطقه ما بلغه النسق الفرنسى .

« هذه الخصائص وغيرها تزود المتعلم — عن غير وعى منه — بتصور للتعبير الانسانى جديد حقاً ، وفيه خصوبة وثراء . وان صعوبة الكتابة العربية نفسها تضطر المتعلم اكثر مما تضطره اللاتينية أو الروسية الى أن يكون على حظ من

الانتباه أعظم . والنطق بالعربية ، وان بدا غريباً لأول وهلة ، يحصله جميع التلاميذ بسرعة ، فيوسع حصيلتهم اللغوية الصوتية . ان العربية تجعل الملاءمة السمعية مع اللغات الأخرى ميسورة جداً .

« ومع اللغة العربية ينفتح أمام نظر التلميذ عالم جديد يخالف العوالم التقليدية المأثورة . ان الحضارة العربية الاسلامية ، وجذورها ضاربة فى الأصل السامى المشترك ، مختلفة كل الاختلاف عن حضارتنا . غير أنها قد تجوهلت تجاهلا شائناً . فالتعليم الفرنسى ، حتى فى البلاد العربية ، قد ألقى على عينيه غشاوة ، فعمى عن رؤية هذه الحقيقة زمنا . لقد ذهب الى تلك البلاد حاملا معه زاده وثقافته ، ولكنه عجز عن الملاءمة بينها وبين نفسيات أهل البلاد ، كما عجز عن أن يفيد منها لنفسه نظرة جديدة عن الانسان يعود بها الى فرنسا .

« والواجب على من يتولون أمر الثقافة فى فرنسا أن يصنعوا بالنسبة الى العرب ما يصنعه أساتذة التاريخ بالنسبة الى أوربا . يجب أن يعلموا الأطفال الفرنسيين شيئاً من الذخيرة الهائلة من الحضارة العربية . ان دراسة القرآن ، ولو كانت دراسة سطحية ، تكشف للتلاميذ شيئا فشيئاً تصوراً جديداً للعالم . والدين الاسلامى يسرى فى حضارة القرآن كلها ؛ وتلك ظاهرة قد تجوهلت كثيراً ؛ فاذا

تعمقناه استطعنا أن نفهم الى حد كبير ما يجرى فى العالم العربى فى أيامنا هذه »[1] .

هاتان شهادتان عن اللغـة العربية ، من عالمين غربيين فاضلين غير متهمين ، ورجاؤنا الى المخدوعين من بنى قومنا أن يتدبروهما ، ليراجعوا أنفسهم ، وليكفوا عن ترديد آراء تقليدية عن قصور لغة وسعت كتاب الله لفظـاً وغاية ، ولا تزال الدرر كامنة فى أحشائها ، فليسألوا الغواص عن صدفاتها .

الدقى — ٩ من اغسطس ١٩٦٥

**عثمان أمين**

---

(١) هنرى لوسل : مقال فى جريدة « لوموند » ( الفرنسية ) باريس ، ٣ من سبتمبر سنة ١٩٦٤

# تمهيد في اللغة والأمة

علم اللغة من العلوم الانسانية على الأصالة : فهو ، كما قال الفارابى ، علم الألفاظ الدالة عند كل أمة على قوانين تلك الألفاظ ؛ وهو الذى يعطى قوانين « النطق الخارج » اى « القول الخارج بالصوت ، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير »[1] . واللغة هى « دالة الفكر ، كما عبر « هنرى دولاكروا »[2] ، أوهى « مجلى للفكر وترجمان له » كما قال الأستاذ الامام محمد عبده[3] . واللغة سبيلنا الأول الى استكشاف جوانى الأمة التى تتكلمها ، واستكناه خصائص روحها التى تكمن وراء برانيها[4] .

وشواهد الماضى وتجارب الحاضر — فى الشرق والغرب — تثبت فى وضوح أن اللغة — على الاطلاق — هى اقوى

---

(١) الفارابى « احصاء العلوم » ( الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقاتنا ) القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٣

(٢) هنرى دولاكروا « اللغة والفكر » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٣٠

(٣) مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا ، القاهرة ، المجلد ٣ ص ٣٠٣

(٤) محمد المبارك « عبقرية اللغة العربية » مقال فى مجلة « منبر الاسلام » عدد يوليو ١٩٦١ ص ١٨

عوامل الوحدة والتضامن بين اهلها ، حتى لقد ذهب العالم اللغوى « ادوارد سابير » الى ان اللغة هي على الأرجح اعظم قوة من القوى التى تجعل من الفرد كائنا اجتماعيا [1] . ومضمون هذا الراى امران : الأول أن اتصال الناس بعضهم ببعض فى المجتمع البشرى لا يتيسر حصوله بدون اللغة . والأمر الثانى أن وجود لغة مشتركة بين أفراد قوم أو امة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً ثابتاً فريداً للتضامن بين الأفراد المتكلمين بها .

وقد لخص العالم « أولبرت » وظائف اللغة الاجتماعية فى امور : أنها تجعل للمعارف والأفكار البشرية قيماً اجتماعية ، بسبب استخدام المجتمع للغة بقصد الدلالة على أفكاره وتجاربه ؛ وأنها تحتفظ بالتراث الثقافى والتقاليد الاجتماعية جيلا بعد جيل ؛ وأنها باعتبارها وسيلة لتعلم الفرد تعينه على تكييف سلوكه وضبطه ، حتى يلائم هذا السلوك تقاليد المجتمع وسلوكه ؛ وأنها تزوّد الفرد بأدوات للتفكير . وما كان المجتمع البشرى ليصير الى ما هو عليه الآن بدون التعاون الفكرى لتنظيم حياته . ولا يتأتى هذا التعاون الفكرى الا بالتفاهم وتبادل الأفكار بين أفراد المجتمع .

---

(١) ادوارد سابير « اللغة » بالانجليزية سنة ١٩٢٢ ، انظر أيضا مجلة « ديوجين » الترجمة العربية القاهرة ١٩٥٦

والوسيلة العملية الميسورة لهذا التبادل والتفاهم هي لغة الكلام ؛ وبدونها ينحط التفاهم الى مستوى التعبير عن المدركات المحسوسة والانفعالات الأولية [1] .

ومن قبل أفاض الفيلسوف « فِشتة » فى كتابه « نداءات الى الأمة الألمانية » فى بيان ما للغة من اثر بالغ فى تطور الشعوب ، فقال : « أن اللغة تلازم الفرد فى حياته ، وتمتد الى أعماق كيانه ، وتبلغ الى أخفى رغباته وخطراته . انها تجعل من الأمة الناطقة بها كلاً متراصاً خاضعاً لقوانين ؛ انها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان » [2] .

ولست أعرف لغة من لغات العالم يصدق عليها قول الفيلسوف الألمانى اكثر مما يصدق على لغتنا العربية . وقد اتضح للأذهان بعد أن ارتسم فى القلوب أن هذه الوحدة العربية تقوم فى صميمها على الوعى القومى النابع من تلك المشاركة الروحية العميقة ، مشاركة اللغة ، والعقيدة ، والثقافة ، والحضارة .

---

(١) عبد العزيز عبد المجيد « اللغة العربية : أصولها النفسية وطرق تدريسها » القاهرة ١٩٦١ ، الجزء الاول ص ١٩ ــ ٢٠

(٢) فشتة « نداءات الى الأمة الالمانية » ( انظر مقالنا عن هذا الكتاب فى مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الثانى ، العدد ٣ ( مارس ١٩٦٤ ) .

والذى اود أن أنبه اليه فى هذا المقام هو أن للغتنا العربية اثراً فى تكوين عقليتنا ، وتدبيرا تفكيرنا ، وتصريف أفعالنا ، وهداية سلوكنا ، يفوق كل أثر سواه [1] ، وأننا ما دمنا قد عقدنا العزم على أن نصون وحدتنا العربية ، فواجبنا أن نحافظ بكل ما فى وسعنا على خصائص لغتنا ، وأن نستمسك فى الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التى تجعل لهذه اللغة فلسفة متميزة .

---

(۱) يرى « وورف » أن « نظرة الانسان الى الكون انما تحكم ضبطها اللغة التى يتكلمها » ( « اللغة والفكر والواقع » بالانجليزية ـ ١٩٥٧ )

# خصائص اللغة العربية

قبل أن أشرع فى بيان السمات الفلسفية للغة العربية ، أود أن أقدم بين يدى القارىء عبارات كتبها أبو منصور الثعالبى فى فاتحة كتابه « فقه اللغة العربية » . قال : « من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ؛ ومن أحب الرسول العربى أحب العرب ؛ ومن أحب العرب أحب العربية ؛ ومن أحب العربية عنى بها ، وثابر عليها ، وصرف همته اليها ؛ ومن هداه الله للاسلام ، وشرح صدره للايمان ، وآتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ خير الرسل ، والعرب خير الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والاقبال على تفهمها من الديانة ، اذ هى أداة العلم ، ومفتاح التفقه فى الدين ، وسبب اصلاح المعاش والمعاد . ولو لم يكن فى الاحاطة بخصائصها ، والوقوف على مجاريها ومصارفها ، والتبحر فى جلائلها ودقائقها ، الا قوة اليقين فى معرفة اعجاز القرآن ، وزيادة البصيرة فى اثبات النبوة التى هى عمدة الايمان ، لكفى بها فضلا يحسن فيها أثره ويطيب فى الدارين ثمره »[١] .

وأشهد أنى نشأت على حب العربية ، وكنت بها على

(١) الثعالبى ( فقه اللغة وسر العربية ) القاهرة ١٩٣٨ مقدمة ص ١

الدوام حفيا . وقد زادني لها حباً وبها اعجاباً ، انى عرفت هنا وهنالك لدات لها وأترابا . وقد صحبت هذه السيدة المليحة النبيلة صحبة وفية طويلة ؛ وهاأنذا اتطلع اليوم اليها بعد نيف واربعين سنة ، فأجد قسمات وجهها وملامحها وقد أشرقت بمفاتن عديدة لم تكن تخطر لى على بال . واعكف الساعة على تأملها . فاذا بسحرها القديم ـ سحر برانيها ـ المتجلي فى صوتها وطلعتها ، وقد استحال الى سحر جديد ، هو سحر « جوانيها » ، المتمثل فى الفكرة والمثال والمعنى . ولعمرى لقد وجدت فى تجربتى مع اللغة العربية تأييداً قاطعاً مبيناً لفلسفة أفلاطون فى العشق الفلسفى ، وليد الجمال فى الصورة الخالصة مجردة عن الهيولى .

وأول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية المعروفة : ففلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و « والخاطر » و « المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار . ومنذ أفلاطون ومفكرو الغربيين يجاهدون ، من وراء لغاتهم ، الى رفع النقاب عن هذه المثالية ، فلم يستطع استكشافها منهم الا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت » فى القرن السابع عشر ، و « كانط » فى القرن الثامن عشر . وكان مؤدى هاتين المثاليتين أنه يوجد الى جانب صور الحس ،

وفوق التجربة الحسية ، « صور » أو « معان » عقلية ، وان حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركاً بالذهن الانساني [1] .

غير أن هذا الاكتشاف الذي توصل اليه الفيلسوفان الغريبان بعد جهد جهيد لم يستقر بعد في أذهان الناس ، وما زال موضع جدال وتفنيد : وآية ذلك ما لا نفتأ نسمعه في الحين بعد الحين من القضايا المعارضة التي يدلي بها انصار «المادية» و « الوضعية » و « الواقعية » ، وكلها دلالة على مغامرات « الانسان الممزق » في القرن العشرين ، ومعبرة عن ضراوة خصومتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة [2] .

ولايضاح مثالية اللغة العربية أقول : ان لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها الى اثبات ما يسمى في اللغات الغربية : « فعل الكينونة » ( في الفرنسية Etre وفي الانجليزية To be وفي الالمانية Sein ) : فنحن نقول في العربية ، على سبيل الاخبار : « فلان شجاع »

---

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦ ( التأمل الثاني ) وكانط « نقد العقل الخالص » ، المقدمة ( انظر مقالنا عن الكتاب في مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الأول ، العدد ١٢ عدد ديسمبر ١٩٦٣ ) .

(٢) البيرس : « مغامرة العقل في القرن العشرين » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٥٠ ص ٢٧٠ — ٢٨٤

دون حاجة الى أن نقول : « فلان هو شجاع » أو : « فلان كائن شجاعاً » ؛ ونقول : « كل انسان فان » ، دون حاجة الى أن نقول : « كل انسان يكون فانياً » أو « كل انسان يوجد فانياً » أو « كل انسان كائن فانياً » كما يقولون عادة فى اللغة الفرنسية مثلا : **Tout homme est mortel**

واذا قلنا فى العربية مثلا : ان « الأمة العربية واحدة » ثبت هذا المعنى فى نفوسنا ثبوتاً لا يحتاج بعده الى شيء من الخارج ، لا فعل الكينونة ، ولا اى رمز آخر من رموز اللغة أو اى أمر من أمور الحس . والفكرة المفهومة من الارتباط واضحة ماثلة دائماً فى نفس العربى ، يلتفت اليها حين يواجهه المعنى ، فاذا أراد أن يبرزها أو أن يؤكدها مثلها بلفظ مثل قوله : « انه هو الحق » .

ومعنى هذا أن الاسناد فى اللغة العربية يكفى فيه انشاء علاقة ذهنية بين « موضوع » و « محمول » أو مسند اليه ومسند ، دون حاجة الى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة ، فى حين أن هذا الاسناد الذهنى لا يكفى فى اللغات « الهندو ــ أوربية » الا بوجود لفظ صريح مسموع أو مقروء ، يشير الى هذه العلاقة فى كل مرة ، وهو « فعل الكينونة » فى اصطلاحهم ، ويسمونه فى تلك اللغات « رابطة » ( بالفرنسية **Copule** وبالانجليزية **Copula**) من شأنها

ان تربط بين « الموضوع » و « المحمول » اثباتاً أو نفياً [1] .

ولعل هذا الاضطرار فى اللغات الغربية الحديثة سبب من أسباب ما اعتاده الناس فى الغرب ، من التماسهم شهادة خارجية حسية لكل قضية عقلية تحتمل « الصدق » أو « الكذب » كما يقول مناطقة العرب ، وكأن معيار « الحق » عندهم هو مطابقة ما فى الذهن لما هو خارجَ الذهن ، وكان الوجود « العينى » مقدم عندهم على الوجود « الذهنى » [2] .

ويلاحظ ان المناطقة العرب قد أقحموا الرابطة على القضايا بعد ترجمة منطق أرسطو ، فقالوا : زيد هو كاتب ، والشمس هى حارة . والهوهو — كما يقول الفارابى — « معناه الوجود ؛ فاذا قلنا : زيد هو كاتب ، فمعناه بالحقيقة الوجود ، وانما يسمى رابطة ، لأنه يربط بين المعنيين » [3] .

---

(١) يتحدث ابن رشد عن هذه الرابطة وانها تحمل معنى الوجود ، فيقول : « وقد يدل بلفظ الوجـــود على النسبة التى تربط المحمول بالموضوع فى الذهن وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباط ايجابى أو سلبى ، صادقا أو كاذبا ، بالذات أو بالعرض » ( « تلخيص ما بعد الطبيعة » بتحقيقنا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٩ )

(٢) أود أن أنبه الى أن كتاب « المواقف » للأيجى ، يبسط موقف هذا الفريق من الناس بسطا أوفى وأوضح مما نجد عند بعض الوجوديين أو الوضعيين المحدثين .

(٣) الفارابى : « التعليقات » حيدر اباد سنة ١٣٤٦ هـ — ص ٢١

وقد التفت بعض مناطقة الغربيين فى العصور الحديثة الى تكلف هذه « الرابطة » اللفظية فى أكثر اللغات الهندو ـ أوربية : فقد بين « جون ستيوارت ميل » فى كتابه « نسق فى المنطق» اننا لا نحتاج فى الحقيقة الى شيء سوى «الموضوع» و « المحمول » ، وأن « الرابطة » انما هي مجرد علامة على ارتباطهما من حيث هما موضوع ومحمول [١] . وفى هذا المقام نفسه قال « بوزانكيه » : « جــرى المنطق الصورى على تحليل القضايا تحليلا صناعيا متكلفاً الى عناصر ثلاثة يمكن فصلها بعضها عن بعض : وهى الموضـــوع ، والمحمول ، والرابطة . وعمليات المنطق الصورى تقتضى فى أغلب الأحيان ضرورة الحصول على تلك الأجزاء الثلاثة ؛ لأن المطلوب نقل الحدود ( كما فى استبدال القضايا ) دون تغيير لمعناها ، بغية التخلص من صيغ الزمان التى لا تتصل بالحكم العلمى ، والتى هى مجهدة شاقة فى القياس الصورى . ولكن هذا النموذج ليس فى الحقيقة نهائياً : لأن الحكم يمكن أن يتم بدون موضوع نحوى ، وبدون فعل الكينونة ، بل بدون أى فعل من أفعال النحو على الاطلاق » [٢] .

---

(١) جون ستيوارت ميل : « نسق فى المنطق » ( بالانجليزية ) لندن ١٩٢٥

(٢) بوزانكيه : « ضروريات المنطق » ( بالانجليزية ) لندن ١٩٢٨ ص ٩٨ ــ ٩٩ قارن جوبلو : « رسالة فى المنطق » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٢٨ ص ١٨٢ ــ ١٨٩

على أن علماء اللغات أنفسهم — وفى مقدمتهم « فندرييس » — يلاحظون أن فعل الكينونة الذى يبدو وكأن اللغات الهندو- أوربية لا تستطيع الاستغناء عنه ، لم يستخدم فيها الا متأخراً فى الزمان[1] . ولهذا كله لا نستطيع أن نقبل ما ذهب اليه دولاكروا ، من أن فعل الكينونة « من سمات اللغات التى بلغت من الحضارة شأوا عظيماً » ؛ ولسنا ندرى كيف تكون تلك النافلة من القول « فتحاً من فتوح الروح المنطقى » ! ولا نرى وجهاً لأن يكون هذا النزوع الى التشخص « ثمرة جهد كبير من جهود التجريد » ![2] .

***

ومن طريف ما أذكره فى هذا المقام أننى عرضت مرة للمقارنة بين لغتنا وبعض اللغات الغربية ، فى محاضرة ألقيتها على جمهور فرنسى ، وكان موضوعها : « ديكارت واللغة العربية » ، فخيل الىّ حينئذ أن المستمعين قد اقتنعوا بما ذهبت اليه من أن « الفلسفة الديكارتية » هى فى نظرى

---

(١) فندريس : « اللغة » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٢١ ص ١٤٤

(٢) ابراهيم مدكور : « أورغانون ارسطو فى العالم العربى .» ( بالفرنسية ) باريس ١٩٣٤ ص ١٦٢

اقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية . غير أن شيئاً واحداً كان عندهم موضع استغراب ، وهو أن تخلو اللغة العربية من « فعل الكينونة » . ولكنى ذكرت لهم فيما ذكرت أن دلالة الكينونة التى استغربوا خلو العربية منها هى على التحقيق الشيء الذى أراه ميزة فلسفية امتازت بها لغتنا على غيرها من اللغات : فالعربية ترى من نافلة القول أن نضطر الى اثبات فعل الكينونة فى كل قضية كيما نصدق بها . بل اكثر من هذا ، ان العربية تفترض « أولانياً » وابتداء أن مجرد اخطار المعنى فى الذهن ، ومجرد ثبوت « الانّية ـ كما يقول الفارابى وابن سينا ـ أو وجود الذات العارفة التى تقرر المعنى ، كاف وحده لاثبات هذا المعنى[1] .

وبعبارة اخرى نقول : ان اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس . وبتعبير فلسفى شائع لدى فلاسفة العرب ومتكلميهم نقول ان العربية ، بطبيعة بنيتها وصياغتها ، تقرر أن « الماهية متقدمة على الوجود » . وغنى عن البيان أن « التقدم » هنا هو تقدم « الرتبة » و « الحيثية » لا تقدم الزمان أو الوضع فى

(١) الفارابى : « السياسات المدنية » حيدراباد ص ٩ ؛ وابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » نشر فورجيه ، ليدن ١٨٩٢ ص ١١٩

المكان . وهذا التقرير أو الافتراض « الأولانى » عند اللغة العربية هو الأمر الذى تجاهر بعض الفلسفات « الوجودية » المعاصرة أن تنقضه حين تقرر أن « الوجـــود سابق على الماهية »[1] .

وقد بينا أن هذه المثالية ـ التى هى أصيلة فى اللغة العربية ـ انما عبر عنها ديكارت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكارتى ، وعبر عنها كانط فيما سماه هو باسم « الثورة الكوبرنيقية » : ومعناهما اجمالا أن الفكر هو المقياس الذى تقاس به الأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ( أى العالم المحسوس ) مقدود على قد « عالم الأذهان » ( أى عالم الوجدان ) . وليس من شك لدى الباحثين فى قضايا الفكر العربى أن هذه القضية بالذات قد انعقد لها لواء النصر ، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد ، بل عند علماء الكلام كالنظام والخياط والجاحظ[2] .

فاذا رجعنا الى تأمل هـــذه الفكرة فى فلسفة اللغـة

---

(١) چان پول سارتر : « الوجودية نظرية انسانية » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٤٦ ص ٢١

(٢) دوبور : « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٣٨

العربية ، وجدنا غالب الرأى عند علماء اللغة قد عبر عنه صاحب كتاب « الطراز »[1] فى قوله ان « الحقيقة فى وضع الألفاظ انما هو للدلالة على المعانى الذهنية دون الموجودات الخارجية . ويمضى المؤلف العربى فيقيم البرهان على هذه الحقيقة بقوله : « اننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه حجراً سميناه بهذا الاسم ؛ فاذا دنونا منه وظنناه شجراً فانا نسميه بذلك ؛ فاذا ازداد التحقيق بانه طائر سميناه بذلك ؛ فاذا حصل التحقيق بانه رجل سميناه به : فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية ، فدل ذلك على أن اطلاق الألفاظ انما يكون باعتبار ما يحصل فى الذهن . ولهذا فانه يختلف باختلافه »[2] .

وينتهى صاحب « الطراز » الى تأكيد ما نحن بسبيله ، وهو المعنى الذى أشرنا اليه فى مذاهب كبار الفلاسفة من قدماء ومحدثين ، من أن تصور الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى تحققها وثبوتها ، فيقول : « الأشياء فى التحقق والثبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها فى الذهن

---

(١) هو يحيى بن حمزة اليمنى ( ٦٦٩ — ٧٤٩ هـ )

(٢) « الطراز » القاهرة ١٩١٤ جـ ١ ص ٣٦ تصحيح سيد على المرصفى .

وتصورها . وهـــذه الرتبة هى الأصـــل وعليها تترتب الوجودات الأخر : لأن الشىء اذا لم يكن له تصور فى الذهن وتحقق ، فانه لا يمكن وجوده فى الخارج بحال . ثم أن بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها فى الخارج ، كما تقول فى القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة : فان هذه وان امكن تصورها فى الذهن ، لكن لا حقيقة لها فى الخارج بالبرهان العقلى »[1] .

---

(١) اليمنى : « الطراز » جـ ١ ــ ص ١٢٢ ــ ١٢٣

# حضورِ جوانی

بالاضافة الى تلك المثالية الأصيلة التى تبينا معالمها ، تمتاز العربية كذلك بخاصية فريدة بين اللغات الحية ، واعنى بها خاصـــية ما سميته باسم « الحضور الجواني » للانية الواعية . ومعنى هـــذا أن « الذات العارفة » أو « الأنا المفكرة » ماثلة فى كل قضـــية صيغت صياغة عربية . وحضورها حضـــور روحى داخلى ، يسرى فى الضـــمائر والأفعال ، الداخلية فى بنية الألفاظ ، دون حاجة الى اثباتها بالوسائل الخارجية كالرموز والعلامات الظاهرة . والفعل فى العربية لا يستقل بالدلالة بدون الذات ؛ والذات متصلة بالفعل فى نفس تركيبه الأصلى . فأنت تقول : أكتب ، أو يكتب ، أو تكتب الخ ؛ ولا يوجد فى العربية فعل مستقل عن ذات ، كالفعل المصدرى فى اللغات الأوربية الحديثة مثل Aller بالفرنسية و To go بالانجليزية .

ففى حين أن اللغات الغربيـــة الحية تضطر غالباً الى اثبات « الانية » أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب ، مصرحاً به فى كل مرة ، بحيث لا تفهم نسبة الفعل الى الفاعل بدون هذا التصريح ــ ولذلك يقولون : « انا أفكر » و « أنت تشك » و « هم يجادلون » ــ تجد أنك تستطيع فى العربية أن تكتفى بقولك : « أفكر » و « تشك »

و « يجادلون » ، دون حاجة فى كل مرة الى اثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب .

وكذلك الاضافة فى العربية تتم بانشاء عـلاقة ذهنية ـ وبالتالى جوانية ـ لا تحتاج الى لفظ يشير اليها . مثال ذلك قولنا : « كلية الآداب » ، فهو كاف لايقاع الاضافة بين « الآداب » و « الكلية » ؛ خلافاً للغات الغربية الحديثة ( ففى الفرنسية يضطر المتكلم الى ان يقول Faculté des Lettrs وفى الانجـــليزية Faculty of Arts مع التصريح بلفظ الاضـــافة de أو of اللذين يدلان على النسبة أو الملكية ) . وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون : « ... والملكات الحاصلة للعـــرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها ابانة عن المقاصد ، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعانى ، مثل الحركات التى تعين الفاعل من المفعول ، والمجرور أعنى المضاف ، ومثل الحروف التى تفضى بالأفعال الى الذوات من غير تكلف الفاظ أخرى ؛ وليس يوجد ذلك الا فى لغة العرب . وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة ؛ ولذلك نجد كلام العجم فى مخاطبتهم أطول مما نقدره بكلام العرب : وهذا هو معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم : أوتيت جوامع الكلم ... »[1]

---

(١) ابن خلدون : « المقدمة » ( طبعة عبد الرحمن محمد ) القاهرة ، ص ٤٠٣

وتعريف البلاغة فى العربية تعريف « جوانى » ، وهو الوصول الى كنه ما فى القلب ، كما يقول صاحب «الطراز» . والبلاغة فى اصطلاح النظار من علماء البيان العربى عبارة عن « الوصول الى المعانى البديعة بالألفاظ الحسنة . وان شئت قلت : هى عبارة عن حسن السبك مع جودة المعانى ؛ والمقصود من البلاغة هو وصول الانسان بعبارته الى كنه ما فى قلبه ، مع الاحتراز عن الايجاز المخل بالمعانى ، وعن الاطالة المملة للخواطر »[1] .

وحديث عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة العربية واضح الدلالة ، فهو يقول فى مستهل كتابه : « ان غرضى فى هذا الكلام الذى ابتدأته والأساس الذى وضعته أن أتوصل الى بيان أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، وافضل أجناسها وأنواعها ، وأتتبع خاصها ومشاعها ، وأبين أحوالها فى كرم منصبها من العقل وتمكنها من نصابه ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها حين تنسب عنه »[2] .

ويفسر السكاكى السبب فى اختيار اسم « علم المعانى » فيقول : « قيل فى سبب اختيار هذا الاسم انه يبحث فيه عن الكيفيات والخصوصيات التى تعتبر فى المعانى اولا

---

(١) اليمنى : « الطراز » ج ١ — ص ١٢٢

(٢) عبد القاهر الجرجانى : « أسرار البلاغة » القاهرة ١٣٢٠ ص ١٨

وبالذات ، وفى الألفاظ ثانياً وبالعَرَض ، فنبهوا على أن هذا العلم يتعلق بالمعـانى وكيفياتها ، لا بالألفـاظ نفسها على ما سبق فى بعض الأوهام »[1] .

وليس هذا فحسب ، بل ان مزايا البـلاغة العربية « جوانية » كذلك . وفى هذا يقول عبد القاهر فى « دلائل الاعجاز » ، بعد أن أفاض فى بيان مزايا الكلام التى يتفاضل بها ويتفاوت ، وبيّن أن هذه المزية « من حيز المعانى دون الألفاظ » وانها « ليست لك من حيث تسمع بأذنك ، بل من حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك ، وتعمل برويتك ، وتراجع عقلك ، وتستنجد فى الجملة فهمك »[2] .

والتفكير الواعى يتصـوره العرب صادراً عن هـذه « الجوانية » . ألسنا نراهم يعبرون عنه بألفاظ « القلب » و « اللب » و « الحجى » و « النهى » أكثر مما يعبرون عنه بألفاظ « المخ » و « الدماغ » و « الرأس » ؟ ويفرقون بين القرابة والقربى ، واحـداهما لحمة الدم والأخرى رابطة الروح ؟ واليس الغزالى هو القائل بأن « القلب » لطيفة ربانيـة لها بهذا القلب الجسمانى تعلق : وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان والمدرك العارف من الانسان . وأهل الوعى من كتاب العربية يفرقون من هذا الوجه بين « المروءة »

---

(١) نقلا عن « أمالى على عبد الرازق » القاهرة ١٩١٢ ــ ص ٦٤

(٢) الجرجانى : « دلائل الاعجاز » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٢١ ص ٥١

و « الفتوة » . يقول أبو حيان التوحيدى : المروءة « هى القيام بخواص ما الانسان يكون عليه محمودا ... وهى اشد اصوقا بباطن الانسان . وأما الفتوة فهى أشد ظهورا من الانسان : فكأن الأولى أخص والثانية أعم ، أى لا فتوة لمن لا مروءة له . وقد يكون ذا مروءة ولا فتوة له . فأما اذا اجتمعا فقد أخِذ الحبل بطرفيه وملِك الأمر بحنويه »[1]

وذهب عمر بن الخطاب الى أبعد من هذه التفرقة بين « المروءة و « الفتوة » ، ففرق فى المروءة ذاتها بين ضربين منها أحدهما جوّانى والآخر برّانى ، فقال : « المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ، ومروءة باطنة : فالمروءة الظاهرة الرياش ، والمروءة الباطنة العفاف »[2] .

ومما يدلنا على تمكّن المعنى « الجوانى » أنفسهم وتقدمه على اللفظ عندهم ، كما يقول ابن جنّى : « تقديمهم لحرف المعنى فى أول الكلمة : وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليله ليكون ذلك أمارة لتمكنه عندهم . وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى أول الفعل ، اذ كن دلائل على الفاعلين مَن هم ، وما هم ، وكم عدتهم ، نحو : أفعل ، ونفعل ، وتفعل ، ويفعل »[3] .

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » بتحقيق السندوبى ، ١٩٢٧ ص ٣٦٧

(٢) « مختار العقد الفريد » القاهرة ١٩١٠ — ص ١٠٢

(٣) ابن جنى : « الخصائص » القاهرة ١٩١٣ الجزء الاول ص ٢٣٣

هذه النظرة الجوانية الأصيلة فى اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير فى نزوع أهل الأصالة من المفكرين الى اتخاذ الجوانية فلسفة مميزة لهم فىأمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء . ولا بدع فى ذلك : فأصول هذه الفلسفة فى القرآن ، كتاب العربية المبين . وقد أوضحها الكتاب بما لا يدع مجالا لغموض أو ابهام فقال : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر .. » [1] . فتلك اذن دعوة للمؤمنين الى أن يتجهوا فى تدينهم الى الجوانية المتمثلة فى الايمان بالقلب وما يستتبعه هذا الايمان من تلطيف السر وشد العزم على توخى سبيل الاستقامة والعدالة . أما الاقتصار على أداء الشعائر الخارجية بما تستتبعه من حركات الحس والجوارح ، دون استشعار معناها الداخلى العميق فليس من البر فى شىء . وقد جاء فى حديث شريف ما معناه : « رب صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش » . والحديث واضح الدلالة على أن الصوم صومان : صوم « برانى » ، وهو المتمثل فى الجوع والعطش ، وصوم « جوّانى » ، وهو معنى الصوم وماهيته . وبهذا المعنى رأينا أهل التصوف فى الاسلام ينادون بأن الوحى فى جوهره أمر باطنى ، ووجدناهم

---

(١) القرآن : ٢ : ١٧٧ ، انظر كذلك : « وانا منا المسلمون ومنا القاسطون ،فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً » ( ٧٢ : ١٤ )

يعارضون النزعة البرانية التي تميل بصاحبها الى حصر الحياة الدينية أو الأخلاقية في مراعاة رسوم وشعائر خارجية . وبهذا المعنى يقول الشاعر العربي متحسراً على تبديد نفسه في عالم البرانية :

افرق نفسي في جسوم كثيرة
وأحسو قراح الماء والماء بارد .

ويقول عروة بن الورد ـ المسمى « عروة الصعاليك » ـ :
أيا لله كيف حبست نفسي على أمر ويكرهه ضميري [1]

وجملة القول أن العربية بطبيعة بنيتها وتركيبها ، تعين الذهن الانساني على أن يسلك الطريق الطبيعي في تحصيل المعرفة ، وأعني بذلك أنها تعينه على الانتقال انتقالا ميسراً مما هو « معطى » وما هو « ظاهر » الى ما هو « خفي » وما هو « باطن » . ومنطق التفكير في اللسان العربي منطق « صاعد » ، أعني أنه يسير دائماً من الأدنى الى الأعلى ، ومن البراني الى الجواني [2] .

---

(١) زودني بهذين البيتين وغيرهما من الخواطر والشواهد أستاذي العلامة ابراهيم مصطفى ، رحمه الله رحمة واسعة .

(٢) ان منطق اللغة العربية على نحو ما وصفنا يجعل من العسير علينا أن نسلم بما ذهب اليه الأستاذ أمين الخولي من أن الفلسفة وعلم الكلام كان لهما أثر ضار بالبلاغة العربية ( انظر : أمين الخولي : « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » بحث صغير ، القاهرة مايو ١٩٣١ )

# الصدارة للمعنى

واللغة العربية اذا كانت تعنى بالألفاظ فذلك من أجل المعانى ، أى لكى يقع القول من نفس السامع موقعا يهيىء له الحالة النفسية التى تحفزه الى العمل . ومَن ذا الذى يستطيع بعد تدبر وتفكير أن ينكر ما لاعجاز القرآن بألفاظه ومعانيه من قدرة على استنهاض العزائم والسعى الى بلوغ المطالب ؟

ويطيب لى فى هذا المقام أن أورد عبارات ابن جنى فى « الخصائص » ؛ قال فى باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ واغفالها المعانى : « فاذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحموا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا ترينّ أن العناية اذ ذاك انما هى بالألفاظ ، بل هى عندنا خدمة منهم للمعانى وتنويه وتشريف »[1] . ثم قال تأكيداً لرأيه ، وكأنه عالم من علماء عصرنا يدفع أوهام بعض المعترضين : « فان العرب انما تحلى ألفاظها وتدبجها وتشيها وتزخرفها ، عناية بالمعانى التى وراءها ، وتوصلا بها الى ادراك مطالبها ... وقد قال رسول

---

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الاول ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩

الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر لحكماً وان من البيان لسحراً . فاذا كان رسول الله .. يعتقد هذا فى الفاظ هؤلاء القوم التى جعلت مصائد واشراكاً للقلوب ، وسبباً وسلماً الى تحصيل المطلوب ، عرف بذلك ان الألفاظ خدم للمعانى ، والمخدوم أشرف من الخادم . والأخبار فى التلطف بعذوبة الألفاظ الى قضاء الحوائج اكثر من أن يؤتى عليها ... الا ترى الى قول بعضهم وقد سأل آخر حاجة ، فقال المسئول : ان علىّ يميناً الا" افعل هذا . فقال له السائل : ان كنت — أيدك الله — لم تحلف يميناً قط على أمر فرأيت غيره خيراً منه ، فكفرت عنها له ، وأمضيته ، فما أحب أن أحنثك . وان كان ذلك قد كان منك فلا تجعلنى أدون الرجلين عندك . فقال له : سحرتنى ، وقضى حاجته »[1] .

والحق فيما قال ابن جنى : فاللغة العربية من أكثر لغات الأرض دلالة معنوية ، بل ان الكثير من الفاظ العربية قد فقد الدلالة الحسية : فالفعل « قضى » معناه « حكم » ، والأصل فيه القطع الحسى ؛ والفعل « عقل » معناه « فهم » ، وهو مأخوذ من : عقل الناقة ، أى ربطها ؛ والفعل « أدرك » الأصل فيه البلوغ الحسى ، فيقال : فلان أدرك القطار ، أى لحقه ؛ والفعل « بلغ » وُضع اصلا للدلالة على الوصول الحسى فى المكان والزمان ؛ بل ان الأصل فى معنى «الفصاحة»

---

(١) ابن جنى « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩

قولهم : فصح اللبن ، اذا ذهبت رغوته ، ثم قيل : فصح ، بمعنى وضح ؛ و « الرأى » أصله من « رأى » أى شهد بعينيه ... .[1]

والواقع أن فى العربية صيغاً وابنية وقوالب دالة على معان وصفات وأحوال : فصيغة « فعَلان » تدل فى الأغلب على الحركة والاضطراب : كالنزوان ، والغليان ، والجيشان ، والهيجان . ووزن « فعْلان » يدل على صفات من أحوال : كالعطشان ، والشبعان ، والريان ، والغضبان . وصيغة « فُعال » تدل على الأدواء : كالصداع ، والزكام ، والسعال ، والخناق ؛ وهى تدل أيضاً على الأصوات ، كالصراخ ، والنباح ، والثغاء ، والخوار . ووزن « فعيل » يدل على الأصوات أيضاً ، عند الحيوان أو الجماد : كالصهيل ، والنهيق ، والزئير ، والنعيق ، والضجيج ، والصرير ، والهدير ، والخرير . ووزن « فعللة » يدل على حكاية الأصوات : كالصرصرة ، والقرقرة ، والقعقعة ، والخشخشة ؛ ووزن « فعول » يدل فى الأكثر على الأدوية : كاللعوق ، والسعوط ، والقطور ، والنطول . ووزن « فعيلة » يدل على الأطعمة : كالعصيدة ، والنقيعة ، واللفيتة ، والسخينة . ووزن « مِفعال » يدل فى الأغلب على عادات الاستكثار نحو :

---

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية » الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٢٣ ص ١١٠

مِطعام ، ومضياف ، ومرواج ، ومهـدار ، ومئناث ...
ووزن « أفعل » يدل على العيوب : نحو أعور ، واحول ، واكتع ، وأحدب [1] .

وصيغ الأفعال وأوزانها فى العربية عامل من عوامل ثروة اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تنضاف الى المعنى الأصلى ، دون زيادة فى اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع التركيز الذى تميزت به لغة القرآن : فصيغة « فعّل » ترد بمعنى المبالغة ، كقوله تعالى : « يذبحون أبناءكم » ؛ وبمعنى النسبة ، نحو : « جهّله » اذا نسبه الى الجهل ، و « ظلّمه » اذا نسبه الى الظلم . وصيغة « فاعَل » تدل على المبادلة ، نحو : ضاربه ، وبارزه ، وخاصـمه ، وحاربه ، وقاتله . وصيغة « تفاعَل » تدل على المشاركة ، نحـو : تجادلا ، وتناظرا ، وتحاكما ؛ وترد أيضا بمعنى التظاهر بأمر غير الواقع ، نحو : تغافل ، وتغابى ، وتجاهل ، وتمارض ، اذا اظهر غفلة وغباء وجهلا ومرضاً ، وليس بغـافل ولا غبى ولا جاهل ولا مريض . وصيغة « تفعّـل » ترد بمعنى التكلف ، نحو : تشجع ، وتجلد ، وتحلم ، أى تكلف الشجاعة والجلد والحلم ؛ وترد بمعنى أخذ الشىء أو تلقيـه ، نحو : تأدب ، وتفقه ، وتعلم ، أى تلقى الأدب والفقه والعلم [2] .

---

(١) الثعالبى « فقه اللغة » ص ٣٧٢ ــ ٣٧٣

(٢) الثعالبى « فقه اللغة » ص ٣٧١ وما بعدها .

وشىء آخر يجعل اللغة العربية أكثر مرونة فى الواقع من غيرها من اللغات الحية المعروفة : وهو أنها أكثر اللغات قبولا للاشتقاق . والاشتقاق باب واسع تستطيع به اللغة أن تؤدى معانى الحضارة الحديثة على اختلافها . والاشتقاق فى العربية يقوم بدور لا يستهان به فى تنويع المعنى الأصلى وتلوينه ، اذ يكسبه خواص مختلفة ، بين طبع ، وتطبع ، ومبالغة ، وتعدية ، ومطاوعة ، ومشاركة ومبادلة ، ممـا لا يتيسر التعبير عنه فى اللغات الآرية مثلا الا بألفاظ خاصة ذات معان مستقلة . وصيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة واضحة بين الجوانى والبرانى ؛ بين ما هو حركة فى النفس وما هو حركة فى الجوارح . العربية تفرق مثلا بين « الكِبر » و « التكبّر » ، و « العِلم » و « التعلم » ، و « الفقـه » و « التفقه » وما الى ذلك .

وقد التفت المستشرق الفرنسى « كارا دو ڤو » الى هذه الظـاهرة ، فلم يسعه الا أن ينـــوه بها فى كتابه عن « الغزالى » فقال : « لقد ميز الغزالى بين الكِبر الداخلى والكبر الخارجى : الداخلى هو استعداد فى النفس ، والخارجى ناتج من أفعال الجوارح . واللفظ الفرنسى الذى يدل على معنى الكبر هو Orgueil . أما التكبّر فأولى أن يـكون مرادفه الفرنسى Superbe » . ولاحظ كارا دوڤو ايضاً أن هذه الفروق المعنوية الدقيقة التى تحملها الفـاظ اللغة

العربية ليس من الميسور نقلها فى لفـظ واحد الى اللغات الأخرى ؛ وخلص من هذه الملاحظة الى التنويه بما تنطوى عليه العربية من قدرة ذاتية على التحليل الفلسفى العميق ، « ما دام أن أحداث تغيير طفيف فى بنية اللفظ العربى يسمح لتلك اللغة بأن تميز بين الحالة النفسية وبين العادة البدنية التى تطابقها »[1] .

ولا نزاع فى أن منهج اللغة العربية الفريد فى الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعانى لا يسـهل أداؤها فى اللغات الاخرى فى نطاق التركيز الجوانى الذى هو شيمة الأسلوب العربى الأصيل . وقد لاحظ السيوطى هذه الزيادة فى المعنى المشترك حين عرّف الأشتقاق بأنه « أخذ صيغة من أخرى ، مع اتفاقهما معنى ومادة وهيئة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة »[2] . وجلى أن « هذه الطريقة فى توليد الألفاظ بعضها من بعض تجعل من اللغة جسماً حياً ، تتوالد أجزاؤه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة ، وتغنى عن عدد ضخم من المفردات المفككة المنعزلة التى كان لا بد منهـا لو عدم الاشتقاق . وان هذا الارتباط بين الفاظ العربية الذى يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة ، وهى الحروف أو الأصوات

---

(١) كارادوڤو : « الغزالى » ( بالفرنسية ) باريس ١٩٠٢ ص ١٥٨

(٢) السيوطى : « المزهر » ( طبعة دار احياء الكتب العربية ) .

الثلاثة ، وثبات قدر من المعنى ، سواء كان ماديا ظاهراً أو مختفياً مستتراً ، خصيصة عظيمة من خصائص هذه اللغة ، تشعر متعلمها بما بين ألفاظها من صلات حية ، تسمح لنا بالقول بأن ارتباطها حيوى وأن طريقتها حيوية توليدية ، وليست آلية جامدة »[1] .

واذا أردنا مثلا على ثروة العربية بهذا الضرب من الاشتقاق والتصريف فلننظر الى كلام رجل من المشتغلين بالعلوم الطبيعية : فهو يرى فى كلمة مثل : « صهر » ـ أى أذاب الجسم بالنار ـ أنه يستفاد لتأدية هذا المعنى بكلمات كثيرة تجرى على صيغ متنوعة ، ولكل صيغة منها معنى يدل على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات ، فنقول : « انصهر » و « استصهر » و « تصاهر » و « منصهر » و « مصهور » . والواقع كما قال الأستاذ ابراهيم مصطفى أن للعربية منهجاً آخر مخالفاً للغات الأخرى فى الاعراب والتصريف : فان العربية تدل بالحركات على المعانى المختلفة ، من غير أن تكون تلك الحركات أثراً لمقطع أو بقية من أداة . فيكون ذلك فى وسط الكلمة وأولها وآخرها : فهم يفرقون بالحركة بين اسم الفاعل واسم المفعول فى مثل مكرِم ، ومكرَم ؛ وبين فعل المعلوم وفعل المجهول ، نحو : كَتَب وكُتِب ، وبين الفعل والمصدر

---

(١) محمد المبارك : « فقه اللغة » ، دمشق ١٩٦٠ ص ٦١

فى مثل عَلِم ، وعِلْم ؛ وبين الوصف والمصدر ، فى مثل فرِحٌ وفرَح ؛ وبين المفرد والجمع ، فى مثل اسَد وأُسد ؛ وبين الفعل والفعل ، فى مثل قدِم وقدُم ؛ وبين الاسم والاسم ، فى مثل سُحور وسَحور . وهذا من الشيوع والكثرة فى اللغة العربية بحيث لا نستطيع جمعه وبحيث نراه اصلا من اصولها ، سارياً فى كثير من تصرفاتها ، ظاهراً فى سبيل الأداء وتصوير المعانى ... ان من اصول العربية الدلالة بالحركات على المعانى : فاذا استهدينا بهذا الأصل ... وجب ان نرى فى هذه العلامات الاعرابية اشارة الى معان يقصد اليها ، فتجعل تلك الحركات دوال عليها »[1] .

واضح اذن أن العربية تجعل الصدارة للمعنى دائما .

---

(١) ابراهيم مصطفى : « احياء النحو » القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨

# الإعراب مَطلبُ العقلُ

من مميزات العربية اعرابهـا . والاعراب عامة هو الابانة والافصاح ؛ وهو مصدر من « أعرب عن الشيء » اذا أوضحه وأبان عنه ؛ وفلان « مُعرب عما فى نفسه » أى مبين له . ويقول ابن جني ان أصل هذه الكلمة قولهم : العـــرب ؛ وذلك لما يُعزى اليهم من الاعراب والبيـــان والفصاحة [1] .

ولما كانت العربية لغة تتوخى الأيضاح والابانة كان الاعراب احدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية ، فكان افصاحا عن صلات الكلمات العربية بعضها ببعض ، وعن نظم تكوين الجمل بالحالات المختلفة لها . وفى اللغات الخالية من الاعراب ، يعتمد أهل اللغة على القرائن ، وعلى اضافة كلمات الى الجملة لفهم المقصود من المعانى ؛ ولكن الاعتماد على القرائن ربما لا يطرد — كما يقول صاحب « الطراز » — فاوجبت العربية التفريق بين الفاعل والمفعول ، والا وقع اللبس والابهام . وقد « كان الصدر الأول من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعرّبون طبعاً ، حتى خالطهم

---

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الأول ص ٣٥

العجم ، لفسدت ألسنتهم ، وتغيرت لغاتهم »[1] . ويروى في هذا الصدد أن رجلاً دخل على أمير المؤمنين على ، كرم الله وجهه ، فقال له من غير اعراب : « قتل الناس عثمان » ، فقال له أمير المؤمنين : « بيّن الفاعل من المفعول ، رضّ الله فاك »[2] .

وكذلك لا يستطاع التمييز بين النفى والتعجب والاستفهام الا بالاعراب ، لأن الصيغة فيها جميعا واحدة . وحكاية أبى الأسود الدؤلى مع ابنته مشهورة : فقد وقفت مرةً تشاهد السماء وتتعجب لجمالها ، فقالت لأبيها : « ما أحسنُ السماء » فقال أبوها : « نجومُها ( بضم الميم ) ، فقالت : « ما عن هذا أسأل ، وانما أنا أتعجب » ، فقال لها : اذن فقولى : « ما أحسنَ السماء ، وافتحى فاك »[3] . وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام فى النحو العربى . وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى :

---

(١) المبرّد : « الفاضل » بتحقيق عبد العزيز الميمنى ، القاهرة سنة ١٩٥٦ ص ٤ ، ٥

(٢) اليمنى : « الطراز » الجزء الأول ، ص ٢٨ – ٢٩ . ويقول ابن جنى فى هذا الصدد : « ألا ترى أنك اذا سمعت : أكرم سعيد أباه ، وشكر سعيداً أبوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ؟ ولو كان الكلام نوعاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه » ( « الخصائص » ج ١ ص ٣ )

(٣) وردت فى رواية أخرى فى كتاب « الفاضل » للمبرد .

« ان الله برىء من المشركين ورسولِه ! » ( بكسر اللام فى رسوله ) . فاكبر ابو الأسود ذلك ، وقال : « عز وجه الله أن يبرأ من رسوله » . وكان هذا سببا فى وضع علامات الاعراب للمصحف بأمر زياد [1] . ويروى أن عمر بن عبد العزيز ، رضى الله عنه ، رأى قوماً من الفرس ينظرون فى النحو العربى فقال : « لئن أصلحتموه لأنتم أول من أفسده » [2] . ويروى ابن قتيبة أن رجلا من الخوارج مدح رئيسهم شبيباً بن يزيد الخارجى بقصيدة جاء فى بيت منها قوله :

ومنا سُوَيْدٌ والبطينُ وقَعْنَبٌ

ومنا أمــيرُ المؤمنين شــبيبُ

فأخذه عبد الملك بن مروان وسأله وهو يحاكمه عن هذا البيت ، فقال : لم أقل هذا ، بل قلت : « ومنا أميرَ المؤمنين شبيب » ( بفتح الراء فى أمير ، أى يا أمير المؤمنين ) ، فأمر بتخلية سبيله [3] .

الاعراب اذن مطلب العقل فى اللغة . ولذلك نرى أن الاعراب أرقى ما وصلت اليه اللغات فى الابانة والوضوح . وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى ، ولا يشاركها فيه

---

(١) « ادبيات اللغة العربية » القاهرة ١٩٠٩ ص ١٨ ــ ١٩

(٢) المبرد « الفاضل » ص ٥

(٣) ابن قتيبة : « عيون الأخبار » القاهرة ١٩٢٥ ، الجزء الاول ص ١٥٥

من اللغات القديمة الا اليونانية واللاتينية ، ولا يشاركها فيه من اللغات الحية الا الألمانية ، فيما نعلم . أما اللغات الآرية الحديثة ــ وتشمل معظم لغات أوربا الحديثة ــ فقد خلت من حالات الاعراب ، ولا مميز فيها بين الرفع والنصب والجر ، وانما يقوم مقامها الحاق أدوات خاصة بذلك ، معظمها من حروف الجر أو بتقديم الألفاظ وتأخيرها [1] ، مما لا يخرج عن الوضع الخارجى فى المكان هذا فى حين أن اللغة العربية قد استلزمت من أول الأمر ــ ما دام الاعراب مرعياً ــ أن يكون الفكر الواعى محدّداً للوضع الخارجى ، وأن يكون النظر الى المعنى هو المبرر للتقديم والتأخير وتأكيد الأسناد وفي ذلك .

وقد اشار ابن خلدون الى مكانة العرب من كلام العرب فقال : « فان كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الأعراب والأبانة : الا ترى أن قولهم : زيد جاءنى ، مغاير لقولهم : جاءنى زيد ، من قِبَل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم ؟ فمن قال : زيد جاءنى ، أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل المجىء المسند . وكذلك التعبير عن اجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول او مبهم أو معرفة . وكذا تأكيد الاسناد على الجملة ، كقولهم : زيد قائم ، وان زيداً قائم ، وان زيداً لقائم ، متغايرة كلها فى

---

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية » ص ١٣١ ــ ١٣٢

الأدلة وان استوت من طريق الاعراب . فان الأول العارى عن التأكيد انما يفيد الخالى الذهن ، والثانى المؤكد يفيد المتردد ، والثالث يفيد المنكر ، فهى مختلفة »[1] .

وكثير من علماء الاستشراق المحدثين والمعاصرين نوّهوا بهذه الخصيصة العربية ، فقال العلامة « بركلمان » عند حديثه عن لغة الشعر العربى : « لقد تميزت لغة الشعر العربى هذه بثروة عظيمة من الصور النحوية ، وبلغت من حيث دقة التعبير عن علامات الاعراب والنحو ذروة التطور فى اللغات السامية . ومعجم العربية اللغوى لا يجاريه معجم آخر فى ثرائه : انه نهر تقوم على ارفاده منابع اللهجات الخاصة التى تنطق بها القبائل العربية »[2] . وقال أستاذنا البحاثة المغفور له « لوى ماسنيون » : « فى حين أن اللغة السريانية قد نقلت اجروميتها عن اللغة اليونانية نقلا صرفاً ، استطاعت لغة الضاد أن تشيد بناءً ضخماً من الاعراب . . . يضع أمام الأبصار مشهدا فلسفيا ذا روعة وأصالة »[3] .

---

(١) ابن خلدون : « المقدمة » ( طبعة عبد الرحمن محمد ) القاهرة ص ٤٠٦

(٢) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » ( بالفرنسية ) باريس ، ص ٤٠

(٣) ماسنيون : فى تقديمه لكتاب خليل عز : « مقولات ارسطو فى ترجماتها السوريانية والعربية » ( بالفرنسية ) بيروت ١٩٤٨ ص ٦

# ظلال وألوان

تكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية الأخرى بخصيصة جديرة بالتنويه ، وأن تكن قد خفيت زماناً على الكثيرين شرقيين وغربيين : تلك هي وفرة الألفاظ الدالة على الشيء منظوراً اليه في مختلف درجاته وأحواله ومتفاوت صوره وألوانه : « فالظمأ ، والصدى ، والأوام ، والهيام ـ كلمات تدل على العطش ، الا أن كلا منها يصور درجة من درجاته : فأنت تعطش اذا أحسست بحاجة الى الماء . ثم يشتد بك العطش فتظمأ ، ويشتد بك الظمأ فتصدى ، ويشتد بك الصدى فتؤوم ، ويشتد بك الأوام فتهيم . واذا قلتَ ان فلاناً عطشان فقد أردت أنه بحاجة الى جرعات من الماء لا يضيره أن تبطىء عليه . أما اذا قلت انه هائم فقد علم السامع أن الظمأ برّح به حتى كاد يقتله . والعشق والغرام والولع والوله والتيم ، صور من الحب أو درجات متفاوتة منه تبين حالاته المختلفة في نفوس المحبين : فليس كل محب مغرماً ، ولا كل مغرم مولعاً ، ولا كل موله متيماً » .

وواضح أن هذه الخاصية العربية ، خاصية التلوين الداخلي الذي كأنما يرسم للماهية الواحدة ، بالأطياف والظلال ، صوراً ذهنية متعددة ، تغنينا باللفظ الواحد عن عبارة مطولة نحدّد بها المعنى المقصود ، وتجعلنا نقول عن

المشرف على الموت عطشاً انه « هائم » ، حين لا يستطيع الفرنسى مثلا أن يؤدى هذا المعنى الا فى ثلاث كلمات ، اذ يقول : « مائت من الظمأ » ( Mourant de soif ) أو فى سبع كلمات ليكون المعنى أوضح ، فيقول : « على وشك أن يموت من الظمأ » ( Sur le point de mourir de soif ) [1] .

ان قدرة اللغة العربية على « التأمل الداخلى » كما قال « ماسنيون » ، قدرة عجيبة ، وما نحسبنا مسرفين اذا قلنا انها تعطينا نموذجاً فريداً لما يمكن أن نسميه بالفن « الجوانى » الذى لا يعتمد على رؤية العالم الخارجى فى المكان ، بل يرسم الخطوط لمسار النفوس فى خلوتها او اتصالها ، فى هجعتها أو يقظتها ...

والمثال المتقدم يشير الى خصيصة عربية اخرى لا نكاد نجد لها نظيراً فى غيرها من اللغات التى نعرفها : وهى الايجاز فى اللفظ والتركيز فى المعنى ، دون الاخلال بما درجت عليه من الوضوح والتميز . وهذه الخصيصة لا يستطيع أن ينكرها اليوم أحد ممن عالجوا شؤون الترجمة من العربية أو اليها . فاللغة العربية الفصحى ، كما قال الثعالبى ، « تقدم على الكناية توسعاً واقتداراً واختصاراً وثقة بفهم

---

(١) حسن الشريف : « اللغة العربية أغنى من الفرنسية » فى مجلة « الهلال » القاهرة ، يناير ١٩٣٩ ص ٢٠٢ — ٢٠٣

المخاطب » . وفى القرآن امثلة على الكناية كثيرة منها : « كل مَن عليها فانٍ » ( أى مَن على الأرض ) ، ومنها : « حتى توارت بالحجاب » ( يعنى الشمس ) ، و « كَلّا اذا بلغت التراقى » ( يعنى الروح ) : فكنى عن الأرض والشمس والروح ، من غير أن يجرى ذكرها .

وأمثلة الكناية فى الشعر العربى كثيرة ، نذكر منها قول حاتم الطائى :

أماوىّ ما يغــنى الثراء عن الفتى
اذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

( يعنى اذا حشرجت الروح ) ؛ وقول عبد الله بن المعتز :

وندمانٍ دعــوت فهبّ نحوى
وسلسلها كما انخــرط العقيق

( يعنى سلسل الخمر ) ولم يَجر ذكرها [1] .

وقد تستعمل العربية حرفاً واحداً يدل على معانٍ كثيرة ويعبر عن أغراض متنوعة ، مثال ذلك حرف اللام : منه لام التوكيد ، ولام الاستغاثة ، ولام التعجب ، ولام المِلك ، ولام السبب ، ولام الوقت ، ولام التخصيص ، ولام الأمر ، ولام الجزاء ، ولام العاقبة ، كقولك فى التأكيد : « ان زيداً لقائم » ، وفى الاستغاثة « ياللناس » ، وفى التعجب

---

(١) الثعالبى : « فقه اللغة » ص ٣٣٤ قارن أيضا ص ٣٤٤ فى الغاء خبر « لو » اكتفاء بما يدل عليه الكلام ، وثقته بفهم المخاطب .

« يا لِلذكاء » ! وفى المِلك : « هذه الحديقة للجمهور » ، وفى السبب كقوله تعالى : « انما نطعمكم لوجه الله » ، وفى الوقت كقولهم : « لثلاث خلون من رمضان » ، وفى التخصيص كقوله تعالى : « والأمر يومئذ لله » ؛ وفى الأمر كقولك : « لينصرف كل الى شأنه » ، وفى الجزاء كقوله تعالى : « انا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، وفى العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً » ، وهم لم يلتقطوه لذلك ، ولكن صارت العاقبة اليه [1] .

على أن فى العربية ، مع الايجاز والتركيز ، مرونة ودقة وحساً داخلياً خاصاً يجعلها « لغة التعبير » ، كما قال الأستاذ عباس العقاد : « واللغة العربية فى طليعة اللغات المعبرة بين لغات العالم الشرقية أو الغربية : فلا يعرف علماء اللغات لغة قوم تتراءى لنا صفاتهم وصفات أوطانهم من كلماتهم وألفاظهم كما تتراءى لنا أطوار المجتمع العربى من مادة ألفاظه ومفرداته فى أسلوب الواقع وأسلوب المجاز . ونبدأ بالمجتمع نفسه فنعلم أن المجتمع العربى فى قوامه الأصيل انما كان مجتمع رحلة ومرعى ، وأن الكلمات التى تدل على معنى الجماعة فى لسان العرب قلما تخلو من الاشارة الى

---

(١) الثعالبى : « فقه اللغة » ص ٣٥٧ ــ ٣٥٨

الرحلة والرعاية » : فالأمة هى الجماعة التى تؤم مكاناً واحداً أو تأتم بقيادة واحدة ؛ و « الامام » هو الذى تقتدى الجماعة به ؛ و « الأم » هى الوالدة ، لأنها جمعت معانى الرعاية ؛ و « الشعب » هو الجماعة التى تتخذ لها شعبة واحدة من الطريق ؛ و « الطائفة » هى الجماعة التى تطوف معاً ؛ و « القبيلة » هى الجماعة التى تسير الى قبلة مشتركة ؛ و « الفصيلة » هى الجماعة التى تنفصل معا ؛ و « الفرقة » هى الجماعة التى تفارق فى مسلك واحد ؛ و « الفئة » هى الجماعة التى تفىء الى ظل واحد ؛ و « الجيل » من الناس هم الذين يشتركون فى مجال واحد ؛ و « البيئة » هى الموطن الذى يبوء اليه أصحابه بعد الرحلة عنه ؛ و « النفر » من القوم ينفرون معاً للقتال أو لغيره ؛ و « القوم » فى جملتهم هم الذين « يقومون » قومة واحدة للقتال خاصة ... [1]

ويلاحظ هذا المعنى كذلك فى الألفاظ التى تدل على « العشير » أو على الرابطة الاجتماعية بين الآحاد : « فالصاحب » هو الذى يمشى معك فى السفر ؛ وكذلك « الرفيق » هو الذى يؤخذ مع الطريق ... و « القريب » الذى يقترب من منزلك ؛ وتطلق كلمة « العدو » على الخصم الذى يعدوك أو يعدو على جوارك .

---

(١) عباس محمود العقاد : « لغة التعبير : اللغة العربية » فى مجلة « الأزهر » مارس ١٩٥٩ ص ٦٨٥

و « نتتبع هـــذا المعنى ونتقراه فى المعانى المجازية ، فنقول : المذهب ، للطريقة الفكرية ، كما نقول : المنهج ، .. والنحو ، والمصدر ، والمورد ... ونطلق السـيرة ، على الترجمة ، وهى من سار يسـير ، ونطلق القصة ، على الحكاية ، وهى من قصّ الأثر ... ؛ والتتبع ، فى السير وراء الراحل ؛ والتقرى ، من البحث عنه حيث كان مقره ؛ والمجاز ، من العبور »[1] . وما التعبير نفسه فى أصوله ؟ هو العبور ، أى الانتقال من النفس الى الخارج ، ومن الذهن الى العيان ، ومن الجوانى الى البرانى .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨٦

# الحركة والقوة

وخصيصـــتان جوانيتان اخريان تمـــيزت بهما لغتنا العربية : وهما الحركة والقوة . وللكلام عند العرب سلطان وأى ســـلطان . والكلمة عندهم يحسب لها دائمـــا ألف حساب .

سئل أبو عمرو بن العلاء الحضرمى : هل كانت العرب تطيل ؟ قال : نعم ، ليُسمَع عنها . وقيل له : هل كانت توجز ؟ قال : نعم ، ليحفظ عنها [1] .

بل ان قيمة الكلام فى حياة العرب أعظم وأشد منها فى الأمم الأخرى : ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة فى الحياة العربية ، فقول العربى تفكيره ، وتفكيره بدء لعمله ، ولذلك اعتبره زهير الشاعر الجاهلى أحد شطرى الانسان ، اذ قال : « لسان الفتى نصف ونصف فؤاده » [2] .

وقد كان للشعر عند العـــرب أقوى تأثير فى النفوس « حتى كانت تخشى بأسه الأمراء ويتحاماه الكبراء ؛ وطالما

---

(١) « أدبيات اللغة العربية » . القاهرة ١٩٠٩ ص ٤

(٢) محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » فى « منبر الاسلام » يوليو ١٩٦١

وضع قوماً ورفع آخرين . قال الجاحظ فى كتاب « البيان والتبيين » : « ومما يدل على قدر الشعر عندهم بكاء سيد بنى مازن مُخارِق بن شهاب ، حين أتاه محمد بن المكَعبَّر العنبرى الشاعر ، فقال له : ان بنى يربوع قد أغاروا على ابلى ، فاسْعَ لى فيها ، فقال : كيف وأنت جار بنى ودّان ؟ فلما ولى عنه محمد ، حزن مُخارق وبكى حتى بلّ لحيته ، فقال له ابنه : ما يبكيك ؟ فقال : وكيف لا أبكى ، وقد استغاثنى شاعر من شعراء العرب فلم أغثه ؟ والله لئن هجانى ليفضحننى قوله ؛ ولئن كُفّ عنى ليقتلننى شكره . ثم نهض فصاح فى بنى مازن ، فردّت عليه ابله » [1] .

وقل : قول فى العربية يكمن فيه الخفوف والحركة ، كما يقول ابن جنى فى « الخصائص » « ان معنى قول ، أين وجدت ، وكيف وقعت ، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه ، انما هى للخفوف والحركة ، والقول فيه حركة : لأن الفم واللسان يخِفّان » ؛ وهو بضد السكوت ، الذى هو داعية الى السكون : « الا ترى أن الابتداء لما كان آخذاً فى القول ، لم يكن الحرف المبدوء به الا متحركاً ؟ ولما كان الانتهاء آخذاً فى السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه الا ساكنا ؟ » [2] . وبهذا الصدد يقول ابن جنى أيضا : « وأما

(١) « ادبيات اللغة العربية » ص ٥ ـ ٦

(٢) ابن جنى « الخصائص » الجزء الأول ص ٤ ، ٥ .

ك ل م ، فهذه ايضاً حالها ، وذلك أنها حيث تقلبت ، فمعناها الدلالة على القوة والشدة » والمستعمل منها أصول خمسة وهى : كلم ، كمل ، لكم ، مكل ، ملك . فالأصل الأول : كلم ، ومنه « الكلم » للجرح ، وذلك للشدة التى فيه ... ومنه « الكلام » ، وذلك أنه سبب لكل شر فى أكثر الأمر . وبهذا المعنى قال الأخطل :

حتى اتقونى وهم منى على حذر
والقول ينفـــذ ما لا تنفذ الابر

والثانى : كمل ، منه « كمل » الشىء ؛ والشىء اذا تم كان حينئذ اشد وأقوى منه اذا كان ناقصا غير كامل . والثالث : لكم ، منه « الكم » ؛ ولا شك فى شدة ما هذه سبيله . والرابع : مكل ، منـــه بئر « مكول » ، اذا قل ماؤها ؛ والبئر اذا قل ماؤها كره موردها وجفا جانبها ، وتلك شدة ظاهرة . والخامس : ملك ، منه « الملك » لما يعطيه صاحبه من القوة والغلبة [1] .

فى اللغات الأخرى كثيرا ما تبـــدأ الكلمات بالحروف الساكنة : ففى الفرنسية كلمة Cloche بمعنى الناقوس ، وفى الانجليزية Speech بمعنى الكـــلام ، وفى الألمـــانية Sprache بمعنى اللغة ــ كلها كلمات بدئت بحرفين ساكنين ؛ والأمر كذلك فى كثير من أسماء الأعلام فى اللغات الغربية

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٢ ــ ١٤

قديمة وحديثة : فاسم « أفلاطون » و « شبنجلر » في جميع تلك اللغات مبدوء بحرفين ساكنين .

أما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف الساكن : لذلك أضاف العرب ألفاً أو همزة الى حروف اسم «أفلاطون» و « اشبنجلر » ، لكى يتيسر النطق بهما ؛ وذلك تمشياً مع فلسفة اللغة العربية التى تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة فى أول الكلام : لأن تلك الفلسفة تفترض - فى نظرنا - أن كل قول اذا كان قولا جاداً ينبغى أن يكون بمنزلة الفعل ، أو أن يهيىء قائله أو سامعه للفعل المرتقب . والفعل يقتضى الحركة ، ويستلزم « الخفوف » كما قال ابن جنى : وأى قول لا يكون فيه حركة ، أو تهيؤ للفعل ، فهو عبث أو لهو . وفلسفة العربية كأنما تريد أن تنزّه الناطقين بها عن لغو الكلام .

أما القوة والشدة التى يتحدث عنها ابن جنى فلا مراء فى أن العرب يؤثرونهما على الضعف والرخاوة ، تمشياً مع منطق لغتهم أيضاً . وقد وجدت فى شرح « ديوان الحماسة »[1] للمرزوقى ما يشير الى ايثار العرب للأخلاق المتسمة بالاقدام والتشمير ، ونفورهم من أخلاق الدعة والسكون . قال أبو الغول الطهوى[2] يمدح قوماً :

---

(١) « شرح ديوان الحماسة » للمرزوقى . طبع احمد امين وعبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٥١ ، ج ١ ص ٤٣ - ٤٤

(٢) أبو الغول الطهوى ، شاعر اسلامى فى الدولة المردانية .

فوارسُ لا يملون المنايا
اذا دارت رحى الحرب الزبون
ولا يرعون أكناف الهوينى
اذا حلوا ولا أرض الهدون

هذا ويقول المرزوقى فى شرحه للبيتين : « الهدون : الصلح والسكون ، وفى الحديث : « هدنة على دخن » أى صلح على فساد دخيلة ، يصفهم بالميل الى الشر والحرص على القتال والقتل ، وانهم يؤثرون جانب الخصومة على الصلح ، وناحية الدعر على السكون ، فيقول : « لا يرعى هؤلاء القوم جوانب الخصال السهلة والأمور الهينة ، ولا ينزلون منازل الأمن والراحة » .

حركية اللغة العربية وقوتها ظاهرتان لا يخلو من أن يلتفت اليهما الباحثون فى علم اللغات الحديث كما التفت اليهما شعراء العرب وكتابهم قبل ذلك بقرون . ولم يبالغ ابو تمام فى تقديره لدور الشعر العربى فى خدمة المجتمع حين قال :

ولولا خلال سنها الشعر ما درى
بناة العلا من أين تاتى المكارم

# إعتراض وَرَدٌ

١ ـ منذ زمان بعيد تنبه أهل اللغة العربية الى ما يتطلبه النطق بها ، مع كمال اعرابها ، من جهد ويقظة ذهن . وكان أخوف ما يخافونه اللحن فيها ، حتى لقد قيل لعبد الملك بن مروان : لقد عجل اليك الشيب يا أمير المؤمنين ! فقال : شيبني ارتقاء المنابر وتوقع اللحن [١] .

ومنذ أكثر من قرن وربع قرن ، كتب رفاعة الطهطاوى مذكراته « تخليص الابريز الى تلخيص باريز » ، مسجلا فيها ملاحظاته عن أخلاق الفرنسيين وعاداتهم ولغتهم وآدابهم ، وفيها عقد مقارنة بين اللغة الفرنسية واللغة العربية ، من حيث سهولة تعلم الأولى وصعوبة تعلم الثانية ، فقال : « من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها : فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة فى تعلمها : فأى انسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع اى كتاب كان ، حيث أنه لا التباس فيها أصلا ، فهى غير متشابهة . واذا أراد

---

(١) « أدبيات اللغة العربية » ص ١٩

المعلم ان يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحل ألفاظه ، فان الألفاظ مبينة بنفسها . وبالجملة فلا يحتاج قارىء كتابٍ ان يطبّق ألفاظه على قواعد اخرى برّانية من علم آخر . بخلاف العربية مثلا ، فان الانسان الذى يطالع كتاباً من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمّل العبارة معانى بعيدة من ظاهرها . وأما كتب الفرنسيس فلا شىء من ذلك فيها ، فليس لكتبها شراح ولا حواشٍ الا نادراً . . . والمتون وحدها من أول وهلة كافية فى افهام مدلولها : فاذا شرع الانسان فى مطالعة كتاب فى أى علم كان ، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكمة الألفاظ ، فيصرف سائر همته فى البحث عن موضوع العلم وعن مجرد المنطوق والمفهوم وعن سائر ما يمكن انتاجه منها ، من غير أن ينظـــر الى اعراب العبــارات واجراء ما اشتملت عليـــه من الاســـتعارات ، والاعتراض بأن العبــارة كانت قابلة للتجنيس وقد خلت عنه ، وأن المصنف قدم كذا ، ولو أخره كان أولى . . » [١] .

٢ ــ وفى عصرنا هذا استرعى نظر الدارسين للعربية الفصحى من أبنائها وغير أبنائها صعوبة النطق بها أو قراءتها

---

(١) رفاعة الطهطاوى : « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » القاهرة سنة ١٩٥٥

خالية من الشكل . وقد خيّل الى بعض الناظرين ان هذه الصعوبة حائل دون تعلمـــها والتمكن منها خلافاً للغات الأخرى الحديثة . وأيد وجهة النظر هــذه فى بداية هذا القرن أحد قادة الفكر الاجتماعى فى مصر ، قاسم أمين ، وسجله فى بعض كلماته ، اذ قال : « فى اللغات الأخرى يقرأ الانسان ليفهم . أما فى اللغة العربية فانه يفهم ليقرأ : فاذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (علم) يمكنه أن يقـــرأها عَلَمٌ أو عِلْمٌ أو عَلِم أو عَلَّم أو علمٌ أو عَلِم . ولا يستطيع ان يختار واحدة من هذه الطرق الا بعـــد أن يفهم معنى الجملة ، فهى التى تعيّن النطق الصحيح . لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون»[1] .

٣ ـ وأبادر فأقول رداً على هذا الأعتراض ، من رفاعة الطهطاوى وقاسم أمين ، هو أن ما لوحظ من صعوبة القراءة بغير لحن ليس بعيب فى اللغة العربية ، بل الأولى أن ينظـــر اليه على أنه ميزة تفردت بها لغتنا عن سائر اللغات ، وهى اعداد قارئها لاستجماع قوى الفكر ، ودعوته الى حسن التأهب لقطع أشواط الفهم .

ذلك أن العربية فى ماهيتها وصميمها ، لغة تتطلب من كل قارىء أو مستمع لها ان يكون واعياً فاهماً ، قبل أن

---

(٢) قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ١٣

ينطق وقبل أن يسمع ، وبعبارة اخرى ، تتطلب منه أن يمارس وظيفة « النطق » على الحقيقة ، وهى خاصة الانسان التى تميز بها عن سائر الحيوان : أعنى الوعى والفهم .

ومعلوم لكل واحد أنه بغير الوعى والفهم لا يمكن أن يستقيم للغة العربية اعراب . وما من شك فى ان المران على صحة الاعراب هو فى الوقت نفسه مران على يقظة الوعى وجودة الفهم .

وليس يخفى ان العادات العقلية التى يكتسبها الانسان فى ممارسته للغة نطقاً وكتابة وسمعاً ، لا بد أن تنتج آثارها الأخلاقية فى التصرف والسلوك : فانك اذا تعودت بطول استعمالك للغة العربية ، أن تبذل الجهد لاستجماع الفكر قبل أن تقرأ أو تكتب أو تسمع ، نشأ لديك « استعداد » للفهم يلازمك طوال حياتك . وهذا الاستعداد للفهم من شأنه أن يهيئك لأن تكون فى أحكامك أقرب الى الروية والتدبر وأبعد عن التهور والتحيز . والميل الى الأناة والتريث قبل اطلاق الأحكام على الأشخاص والأشياء يجعلنا أكثر استعدادا للانصاف والاتزان و « الموضوعية » ، ويؤهلنا للتعاطف مع الغير تعاطفاً فكرياً ومشاركته مشاركة روحية .

ولا جرم أن من اتجه الى فهم الناس واستبطان أفكارهم ومشاعرهم استعد للتسامح معهم ، وتهيأ تهيؤاً نفسياً

لقبول أعذارهم . وفى اعتقادى أن العربى الواعى من أكثر الناس استعداداً لهذه المشاركة . ولعل الكثيرين من الغربيين قد التفتوا الى هذه الظاهرة فى اتصالهم بقادة الرأى من العرب ، اذ لاحظوا اقتدارهم البيّن على ما يسمى عندهم بالتكيف أو « الملاءمة » . وذلك التكيف ناتج من الأثر النفسى العميق الذى غرسته اللغة فى أبنائها ، من أول أمرهم وريعان عمرهم .

٤ ــ وليس يفوتنى ، رداً على الاعتراض بصعوبة اللغة العربية بالقياس الى اللغات الأجنبية ، أن أورد خلاصة رأى سديد أدلى به الأستاذ عباس محمود العقاد ــ عليه رحمة الله : « ومن علامات الانحراف البعيد عن الوجهة أن يحسب المجددون أنهم ينتهون يوماً الى كتابة لا تحتاج الى التعليم ، أو كتابة تكفى وحدها لتيسير القراءة الصحيحة بمعزل عن اللغة ، أو بلغة خالية من القواعد والأصول التى يجتهد فيها المعلم والمتعلم فى كل مرحلة من مراحل التدريس .

وقد تجسمت علامات هذا الانحراف فى أقوال فريقين من طلاب التجديد أو طلاب التبديل : فريق يقول انه يتمنى للغة العربية أن تصبح كاللغات الغربية يقرؤها الطالب المبتدىء كما تكتب بغير حاجة الى الحفظ والاستذكار . وفريق يقول على مذهب بعض فلاسفة التربية فى العصر الحديث : ان العلم كله ، سواء علم اللغة أو علم الطبيعة أو

نثائر العلوم الانسانية ، ينبغى ان يساق الى التلميذ كأنه تجربة يتلقاها من وحى البيئة المدرسية ومن جهوده المكتسبة ، ليختفى أثر المعلم ويختفى تكليف التعلم وتأتى المعرفة اليه طواعية فى مرحلة بعد مرحلة من معاهد التعليم » .

وبعد ان بيّن الكاتب أن اللغات الأجنبية حافلة بالصعوبات المتنوعة من حيث النطق بالحروف ، أو كتابة اسماء الأعلام ، أو قواعد النحو والصرف ، قال : « فمن ضياع الجهد الذى نحاول التيسير بمحاكاة الأبجديات الاوربية أو بمحاكاة قواعدها فى التركيب والاشتقاق والاعراب . ولا بد أن نسلم أولا وآخرا ، ان معرفة الحروف وقواعد الاملاء لا تغنى الطالب عن الحفظ والاستذكار ...

« وشر زاد يتزوده الطالب الناشىء من معاهد التعليم ان يتعلم منها الاستخفاف بواجب التعلم ، وهو أول واجب يصادفه فى حياة الطفولة . ولئن يستقر عنده رأى هو اسوأ أثراً فى تربيته وتكوين أخلاقه من أن يستكثر الجهد على المعرفة ، وأن يسقط عن كاهله تذليل الصعاب ... » .

« ومن سخرية المفارقات ان يفوت سائلا أن الانسان لا يطلب منه أن يتعلم شيئاً كما يطلب منه أن يتعلم ليتكلم ، وأن يتعلم ليُحسن الكتابة فيحسن القراءة بغير عناء ، وأن

يؤمن بواجب التعليم على الحيـــوان الناطق ، ليكون حقا حيوانا ناطقا يُحسن النطق بجميع معانيه »[1] .

وجملة القول عندنا فى هذا المقام أنه اذا كانت اللغة العربية بطبيعة تركيبها وبنائها تتطلب من المرء يقظة واعية ، وجهداً موصولا ، وبعداً عن « الآلية » ، فهى قبل كل شيء فن ، ولا ضير عليها بعد ذلك أن تكون « فناً من أصعب الفنون » .

---

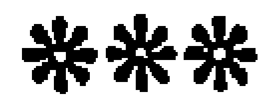
(١) عباس محمود العقاد : « أشتات مجتمعات فى اللغة والادب » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٥١ ـ ٥٢

# مصير اللغة العربية

قرات فى جريدة « الاهرام » نذيراً لصديقنا الاديب سامى الكيالى عن «مصير اللغة العربية فى المهجر الامريكى» [1] ، فأثار مقاله فى نفسى خواطر مطوية عن مصير اللغة العربية فى الشرق العربى .

ان المستمع لأحاديث الاذاعة وخطب المحافل ، وان القارىء لما تنشره الصحف والمطابع ، ليهوله ما انحدرت اليه اللغة العربية فى هذا العصر ، على السنة قوم قد يكون منهم من يستنكرون ان يلحن أحد فى لغة اجنبية . وقد رايت بعض المستشرقين يعجب مما بلغه اليوم استخفاف أبناء العروبة برعاية لغتهم ، وقصورهم عن التعبير بها ، واستهانتهم بقواعد نحوها وصرفها ورسم حروفها ، وقلة مبالاتهم بأساليب بيانها وبديعها ، حتى صح فيهم قول شاعرهم :

فسَدَ الأمرُ كله فاترك الـ
اعراب ، ان البلاغة اليومَ لحن



---

(١) الاهرام ٢٨ ديسمبر ١٩٥٢

فاذا تساءلنا عن أسباب ذلك الهبوط فى مستوى المعرفة باللغة العربية عند أهلها والقوامين عليها وجدناها ترجع فى صميمها الى قلة العناية بالتعليم فى المدارس والمعاهد المصرية ، وتجنب الصراحة فى معالجة عيوب ذلك التعليم منذ المدارس الابتدائية .

وقد لاحظت ، كما لاحظ غيرى من المشتغلين بالتعليم ، هبوطاً مستمراً فى مستوى العلم باللغة العربية ، لدى السواد الأعظم من تلاميذ المدارس الثانوية ، وشاهدت كما شاهد غيرى ، مفارقات عجيبة فى تعليم تلك اللغة فى الجامعات المصرية : ففى القاهرة وحدها ست كليات تنتمى الى ثلاث جامعات مختلفة ، وقد حصل لكل منها قسم خاص للغة العربية وآدابها : للغة العربية مكانها المرموق منذ زمان طويل فى « فى كلية دار العلوم » ( بجامعة القاهرة ) ؛ وفى كل من كليتى الآداب بجامعتى القاهرة وعين شمس قسم خاص للغة العربية ؛ ولا شك أن لتلك اللغة مكان الصدارة فى « كلية اللغة العربية » التابعة للجامعة الأزهرية ، ولا شك أنها تدرس كذلك فى كليتى « الشريعة » و « أصول الدين »

ولست أدرى الحكمة فى هذا التعدد الذى لا نجد نظيراً فى البلاد الأخرى . فهل نحن حقا أشد حرصاً على لغتنا من أهل اللغات الأجنبية ؟ ان صح ذلك فلا اظن أن أحدا يستطيع أن يدلنا على الفائدة من تعليم اللغة العربية

فى ست كليات جامعية ، مع الابقــاء على الأساس الواهى الذى تقوم عليه دراستها فى المدارس الابتدائية والثانوية .

أما آن لنا أن نعنى بالجوهر دون العرض ، وأن نواجه الواقع ، فنعترف بأن الجامعات المصرية ، بوضعها الحالى ، لا تستطيع ان تصنع شيئاً لاصلاح ما أفسده أهل اللغة العربية : فكل جامعة عندنا تشتمل على سبع كليات أخرى أو أكثر لا اثر لتعليم اللغة العربية فيها . ومعنى هذا أن يظل طلابها من هذه الجهة فى مرتبة قلما تجاوز مرتبتهم فى المدارس الثانوية . بل ان من طلاب كليات الآداب كثيرين لم يلتحقوا بأقسام التخصص فى اللغة العربية ، وأكثرهم ضعاف فى تلك اللغة ضعفاً ظاهرا . وكم من مرة ارتفعت أصوات المخلصين بالشكوى من هذه الحال المؤلمة ، التى نبينها كل عام فيما يقدمه الينا الطلاب من بحوث ومقالات . واذا كانت هذه حال أغلب الطلاب فى كليات الآداب ، فما عسى أن تكون حالهم فى كليات التجــارة والزراعة والهندسة والعلوم والطب والطب البيطرى والصيدلة وطب الأسنان ؟ وماذا نرتقب عند شباب لا يحسنون التفكير ولا التعبير بلغة بلادهم ، وما عسى أن يكون حظهم من فهم القومية العربية !

وعندى أن هذا القصور ليس عيباً فى التربية القومية فحسب ، بل هو أيضا وعلى الخصــوص عيب فى التربية الأخلاقية :

فان مَن لم ينشأ على ان يحب لغــة قومه ، استهتر

بتراث أمته ، واستهان بخصائص قوميته . ومَن لم يبذل الجهد فى بلوغ درجة الاتقان فى أمر من الأمور الجوهرية ، اتسمت حياته بتبلد الشعور وانحلال الشخصية ، والقعود عن العمل ، وأصبح ديدنه التهاون والسطحية فى سائر الأمور .

وسبيل الاصلاح عندى أن نواجه الأمر بشجاعة وصدق وصراحة ، فنشرع توآ فى وضع أساس جديد لبناء المستقبل . واذن فينبغى أن تضع وزارة التربية والتعليم منهجاً جديداً لتعليم اللغة العربية ، تختار له أساتذة من ذوى الكفايات والخبرة باللغات الأوربية ، يضطلعون بوضع البرامج لتعليم اللغة العربية لتلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية .

أما وزارة التعليم العالى فحسبها أن تقصر مهمة التخصص فى اللغة العربية وآدابها على كلية واحدة أو كليتين من تلك الكليات الست التى ذكرناها .

وبعد فلا يظنن أحد أن هذه مسألة هيّنة ليست بذات خطر ؛ فعلى هذا الأمر يتوقف مصير اللغة العربية فى الشرق العربى بل فى العالم الاسلامى كله .

# اللغة العربية والمثالية الفلسفية

## ١ ـ الكوچيتو الديكارتى :

« الكوچيتو » ، عند مؤرخى الفلسفة المحدثين ، رمز يرمزون به لذلك المبدأ الفكرى المشهور فى فلسفة ديكارت ، والذى جعله الفيلسوف العماد الأول لفلسفته ، ورآه قضية راسخة لا تتزعزع . ونص المبدأ باللاتينيـــة : « كوچيتو ايرجو سوم » ، ومعناه « انا افــكر واذن فأنا كائن » أو موجود . ومؤدى هذا المبدأ عند ديكارت ان تفكير المرء كاف لاثبات انيته من حيث هو كائن مفكر ، دون حاجة الى شهادة أخرى من الخارج . فانى أستطيع ان اشك فى وجود الأشياء الخارجية ، وأستطيع أن أشك فى كل شيء مهما يكن ، بل أستطيع أن اشك فى انى أفكر ؛ ولكن هذا الشك نفســه لا يمكن أن ينال من الفكر ؛ بل انه لدليل عليه ؛ ما دمت اشك فأنا أفكر ، وما دمت افكر فأنا كائن » مفكر : التفكير انيـّتى ، وماهيتى ، وكينونتى ، والانسان يفكر ، فهو موجود من حيث هو مفكر .

وهذه الحقيقة انما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعى المنتبه ، انها نظرة ذهنية مباشرة بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك : فهى « حـَدْس » عقلى ، وليست

قياساً ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج الى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدْس ، لكنه حدْس أول واحد على كل حال . وتلك هى الواقعة اليقينية التى لا تُردُّ ولا تُدفع والتى تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد : أنا أعرف نفسى الآن موجوداً مفكراً ، ولا أعرف نفسى الا كذلك ، ووجود الفكر عندى أشد وثوقا من وجود الجسم ؛ وطبيعة نفسى وماهيتها هى الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتى لها أيسر من معرفتى له .

هذه القضية الديكارتية واضحة عندما وضوح قضية من هذا القبيل أقامها ابن سينا قبل ديكارت ببضعة قرون ، فى مثاله المشهور باسم « الرجل المعلق فى الفضـــاء » وقد اعترض عليها بعض معاصريه فأوضحها فى « المباحثات » .

أما ديكارت فلعل من سوء حظه أنه لم يكتب بلغة يعرب ابن قحطان كما كتب ابن سينا ، ومن هنا كان البلاء .

فهذا الكوچيتو ـ كما صاغه صاحبه باللغتين اللاتينية والفرنسية ـ سرعان ما أضحى مثاراً لسيل من الاعتراضات وُجهت الى الفيلسوف فى حياته ، أواخر النصف الأول من القرن السابع عشر ، وقد رد ديكارت عليها جميعاً فى كتاب مخصوص ، ولكن يبدو أن أكثر تلك الاعتراضـــات لا تزال مثار جدال عند الغربيين فى هذا العصر .

## ٢ ـ بين انية ابن سينا وكوچيتو ديكارت :

ولكن قبل النظر فى هذه الاعتراضات ، وردود ديكارت عليها ، والادلاء برأينا فيها من وجهة نظر اللغة العربية ، امهّد بعقد مقارنة بين « انّية » ابن سينا و « كوچيتو » ديكارت [1] .

المقصود بلفظ « الانية » فى اصطلاح الفارابى وابن سينا ، هو الذات المفكرة الواحدة المستمرة بعينها ، وهى مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار اليها فى اللغة بضمير المتكلم فى قوله : « أنا » .

واثبات الانية من المسائل التى عنى بها ابن سينا عناية خاصة . وقد اراد بذلك اثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير للبدن » . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يطلق عليه اسم « الرجل المعلق فى الفضاء » فقال فى كتابه « الشفاء » ما نصه : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعةً ، وخلق كاملا ؛ لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى أن يحس . وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل انه هل يُثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجوداً .

(١) انظر : كتابنا « محاولات فلسفية » القاهرة ١٩٥٣ ص ١٧٠ ـ ١٨١

ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من احشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به : فان للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه ، غير جسمه واعضائه التى لم تثبت »[1] . ويقول ابن سينا فى فقرة أخرى من « الشفاء » : « لو خلق انسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع اعضائه ، ويعلم وجود أنيته شيئاً ، مع جهل جميع ذلك : وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة الا كالثياب »[2] . ويقول كذلك فى « الاشارات والتنبيهات » : « ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ؛

---

(١) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران جـ ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٢) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣

بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها »[1] .

واذن فابن سينا يبيّن فى افتراضه للرجل المعلق فى الفضاء أن الذات ، وهى التى أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شيء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وأن ادراكه لنفسه ومعرفته بوجود انيته لا يحتاج الى بدن : فالنفس ندركها ادراكا مباشراً ، ومعرفتها أيسر من معرفة البدن . وكذلك يبين ابن سينا أن الانسان ان غفل عن كل شيء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت انيته : « ارجع الى نفسك وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا تعزب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره »[2] .

واضح من فكرة ابن سينا انه يرى ان أول الادراكات وأوضحها اطلاقا هو ادراك الانسان نفسه ؛ وهذا الادراك عنده حدسى « يكون للمستبصر » ولا يحتاج الى واسطة ولا برهان . وهو يقول فى الموضع نفسه : « بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك

---

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، ليون سنة ١٨٩٢ ص ١١٩

(٢) ابن سينا : « الاشارات » ص ١١٩

مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، افبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما اظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط » .

فنحن اذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وانما ندركها بالحدس ادراكاً مباشراً : « فبيّن انه ليس مدركك حينئذ عضواً من اعضائك كقلب أو دماغ ... ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ... فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون انت أنت ... » [1] .

وفكرة ابن سينا هذه قد أوضحها فخر الدين الرازى فقال : ان الذات « أو المشار اليه بقول أنا » ليس بجسم : لأنى « قد اكون مدركاً لذاتى حال ما اكون غافلا عن جميع اعضائى الظاهرة والباطنة . فانى حال ما اكون مهتم القلب بهم اقول : أنا افعل كذا ، وانا ابصر ، وانا اسمع ، و « انا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « انا » حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع انى فى ذلك الوقت اكون غافلا عن جميع اعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فانا مغاير لهذه الأعضاء . وان شئت امكنك أن تجعل هذا برهانا على أن النفس غير متحيزة ، لأنى قد اكون شاعراً بمسمى

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠

انا ، حال ما اكون غافلا عن الجسم : فانا وجب أن لا يكون جسماً »[1] .

***

وأكثر الأقوال التى أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت الى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط فى أوروبا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل أن يكون ديكارت قد اطلع عليها فى كتابات « جيوم الأوفرنى » أو غيره . ومهما يكن الأمر فاننا نجد شبهاً كبيراً بين « الانية السينوية » و « الكوچيتو الديكارتى » .

وقد اشرنا فى أول هذا الفصل الى أن اسم «الكوچيتو» يطلق اصطلاحاً على الدليل الذى ساقه ديكارت لاثبات وجود النفس ، وهو محاولة لاثبات وجود الذات فى كل فعل من افعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه . وليس ثبوت الكوچيتو بالاستدلال ، على الرغم من انه ورد فى صورة قد تشعر بذلك ، وانما ثبوته بالحدس أو بلمحة من لمحات الفكر : فانى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً ، وأنا « أرى فى وضوح انه لكى افكر يجب أن أكون موجوداً ؛ ولدينا فى

---

(١) فخر الدين الرازى : « لباب الاشارات » القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦ - ٦٧

الكوچيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة ، وهى أنيتنا وذاتنا المفكرة »[1] .

ويقول ديكارت مبيناً لهذه الفكرة : « لما اطلت النظر فى حالى ، ورايت انى أستطيع أن افترض انه ليس لى جسم وانى لا اشغل مكاناً ، وانه لا يوجد عالم على الاطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا ان افترض اننى غير موجود ، بل على نقيض ذلك ، ان كونى اروّى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاءً جلياً يقينياً اننى موجود ، فى حين اننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن اعتقد اننى موجود . فعرفت من ذلك أننى جوهر كل ماهيته او طبيعته أن يفكر ، وانه ليس فى حاجة ، لكى يكون موجوداً ، الى اى مكان ، ولا يعتمد على اى شىء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوّم انيتى متميزة عن البدن تميزاً تاماً ، بل هى ايسر منه معرفةً ، وانه لو لم يكن الجسم موجوداً على الاطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها »[2] .

وبيّن من هذا أن الوجود الذى أدركه حين أدرك انى

---

(١) انظر كتابنا عن « ديكارت » الطبعة الخامسة ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٥٣

(٢) ديكارت : « المقال فى المنهج » ، القسم الرابع ( طبعة ادام دتانرى ) م ٦ ص ٣٢ ــ ٣٣

« كائن » أو موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس والبدن ، واثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبيّن أنه يستطيع ان يتصور انه لا جسم له على الاطلاق ، وانه ليس فى مكان ولا فى عالم « ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود » . واذن فالانية ، أو الذات المفكرة ، موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

وفى « التأملات » يحدثنا ديكارت عن خطرات نفسه فيقول : « انى افترض أن جميع الأشياء التى اراها باطلة ، واميل الى الاعتقاد بأنه ما وجد شىء ابداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من اغاليط ؛ وأتوهم أنى خلو من الحواس ، واحسب ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى الا أوهام من أوهام نفسى » . ويقول أيضاً : « الآن ساغمض عينى وسأصم أذنى ، وسأعطل حواسى كلها ، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعاً .. ولكنى لا استطيع ان اتجرد عن الفكر أو أنقطع عن ادراك انيتّى »[1] .

وفى « مبادىء الفلسفة » يوضح أننا « لا نستطيع أن

---

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠١

نشك دون أن نكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن تحصيلها » ، وأننا نعرف بجلاء أنه لكى نكون موجودين لا نفتقر الى امتداد ولا الى شكل ولا الى مكان ولا الى أى شيء آخر مما ينسب الى الجسم ، وأننا انما نكون موجودين لأننا نفكر . ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة على فكرنا عن ابداننا : ففكرتنا عن انيتنا أشد يقيناً ، نظراً الى أننا « قد نشك فى وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من أننا نفكر » [1] .

***

ان كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق على أفهام الكثيرين وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن الحواس والأوهام » كما يقول ابن سينا [2] ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت [3] . ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فان كثيرين من أهل النظر ــ حتى بعد ابن سينا وديكارت ــ لم ينتبهوا اليها .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، ترجمتنا العربية ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ٩١ ، ٩٢

(٢) ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ( ص ٩ نشرة محمد ثابت الفندى )

(٣) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » المادة ٧٧ وأيضا « التأملات التأمل الثالث » .

بل اننا نجد اليوم ، عن قصد أو عن غير قصد ، خلطاً شديداً بين الوجود والذهن ، بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى فى مختلف صوره الحديثة والمعاصرة : ان من درجوا على النظر الى الحيـــاة نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً الا فى صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعا كبيراً ، اذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل فى ذلك دفعاً لما غلب على أذهانهم من أوهام .

## ٣ ــ الكوجيتو الديكارتى واللغة العربية :

أشرنا الى ان الكوجيتو الديكارتى قد لقى اعتراضات كثيرة فى حياة نفسه . وأول هذه الاعتراضات قولهم : ولم يقف الشك عند الفكر ولا يناله ؟

وكان جواب ديكارت : « لأن من يقول اننا نستطيع أن نشك فى أننا هل نفكر أم لا ، كما نشك فى أى شىء آخر ، انما يصدم النور الفطرى ، الى درجة تجعلنى على يقين من أن احداً يتدبر ما يقول لا يوافقه على هذا الرأى » .
وفى الامكان أن يضاف الى جواب ديكارت حقيقة اخرى وهى أن المرء مهما يشك فى فكره ، ومهما يشك فى هذا الشك نفسه ، فالشك قائم دائماً : فأن تشك معناه أنك تفكر ؛ واذن فالفكر قائم ، الفكر حين يشك فى نفسه انما يؤكد نفسه بالضرورة .

واعتراض ثانٍ وجّه الى ديكارت ، قالوا : لكى تعرف انك « تفكر » وأنك « تكون » ، يلزمك أن تعرف ما هو « الفكر » وما هو « الوجود » ، وأنت قد اطرحت من ذهنك كل شيء حين جعلت شكك شكاً شاملا .

ورد ديكارت على الاعتراض فقال : « اننى لم أطّرح الأفكار البسيطة أو المعانى التى لا تشتمل على ايجاب أو سلب ، انما استبعدت الأحكام التى يمكن فيها وحدها أن يقع الخطأ والصواب » .

وهذا الرد لا يتضح كل الاتضاح الا بالربط بينه وبين نظرية ديكارت فى الخطأ . ولكننا نلاحظ هنا أولا أن المعترض قد خلط بين معنيين مختلفين — وهما معنى « الكينونة » ومعنى « الوجود » وجعلهما أولا مترادفين . ثم جعلهما بعد ذلك متعارضين مع معنى « الفكر » .

ونحن نرى أن السبب فى هذا الخلط هو اسلوب الكلام فى اللغة الفرنسية وفى غيرها من اللغات الهندو — أوربية ، اذ تجعل ما يسمى عندهم بفعل الكينونة لازمة من لوازم كل قضية اخبارية ( على نحو ما بينا فى هذا الكتاب فى الفصل الذى عقدناه عن : « خصائص اللغة العربية » ) .

نرى المعترض يقول : انك لا تستطيع أن تتحدث عن كونك كائناً وكونك مفكراً ما لم تعرف ما الفكر وما الوجود . . فكأن المعترض هنا قد اخذ « الكون » أو « أن يكون » ( وهو

لا يفيد هنا الا علاقة ذهنية صرفة ) على معنى « الوجود » ( أى التحقيق والثبوت خارج الذهن ) :

والخلط ظاهر ؛ ومنشؤه ، كما قلنا ، الاستعمال اللغوى الذى لا يطابق التعبير المنطقى ؛ وهذا الخلط على أى حال لا يمكن أن يقع فى اللغة العربية ، لأنها استغنت أولا عن فعل الكينونة ، ولم تسلم بأن له وظيفة منطقية ، فضلا عن عدم التسليم بأنه « فعل » من الأفعال اللغوية . وحقيقة الكينونة فى الاستعمال اللغوى عند الغربيين لا صلة لها بالفعل اطلاقا ، وانما تقوم مقام ما يسمى فى المنطق بالرابطة التى تربط بين محمول وموضوع ؛ والربط المنطقى ربط ذهنى بطبيعة الحال . على أن هذه الرابطة قلما يصرح بها فى اللغة العربية ، لا فى الأسلوب اللغوى ولا فى الأسلوب المنطقى ، الا اذا أريد تأكيد الثبوت فى الذهن . وسنتناول هذه المسألة بمزيد من الايضاح عند مناقشة الاعتراض الثالث ــ الذى يراه الباحثون الغربيون أخطر الاعتراضات جميعاً وان يكن من الميسور لمن تأمل فيما قدمناه أن يتبين مواضع المغالطة فيه ، وعندئذ يتيسر استبعاده كما استبعدنا سابقيه .

الاعتراض الثالث : قالوا : ان الكوچيتو ، على نحو ما صاغه ديكارت ( أنا أفكر واذن فأنا موجود ) هو فى الحقيقة قياس اضمارى : ( كأنّ ديكارت قد قال : أنا أفكر ، وكل ما يفكر موجود ، واذن فأنا موجود ) حذفت مقدمته الصغرى : وكل ما يفكر موجود . وهذا القياس مصادرة على

المطلوب : لأنك ما دمت قد وضعت كل شيء موضع الشك فلا يحق لك فى أن تستند الى القضية الصغرى المضمرة ، وهى كل ما يفكر « موجود » .

نسلم أولا بأن صيغة الكوجيتو ربما كانت فى ظاهرها مبررة للاعتراض ، ففيها كلمة « أذن » التى قد توحى بأن قضية « أنا موجود » نتيجة مستخلصة من « أنا أفكر » .

ولكن « ظاهر » العبارة أو مدلولها البرانى لا يؤدى المعنى الجوانى المقصود ؛ والمعنى الجوانى واضح ، وهو أنى متى فكرت فانيتى للفكرة ثابتة ، وانيتى المفكرة تثبت بمجرد ثبوت فكرى : فما دمت مفكراً فأنا كائن ، قائم ، ثابت ( أو موجود كشيء مفكر ) .

وبديهى هنا أن ديكارت لم يكن يقصد الى اثبات الوجود الخارجى أو الوجود المتحقق فى الأعيان . وكيف يكون مقصده الوجود العيانى وهو لا يزال فى المرحلة الأولى من مراحل الطريق الفلسفى ؛ وهى المرحلة التى وضع فيها موضع الشك جميع الموجودات الخارجية . ولن يرتفع الشك عن ذلك الوجود الخارجى ــ وجود المادة والأجسام ــ الا فى المرحلة الثالثة ، أى بعد اثبات وجود النفس الناطقة أولا واثبات الله ثانياً . وفى كل مرحلة من المرحلتين السابقتين انما المقصود باثبات الوجود هو وجود الانية أو « كينونة » الذات ، الانية الانسانية فى المرحلة الأولى ، والانية الالهية فى المرحلة الثانية .

واذن فديكارت لم يقع فى مصادرة على المطلوب كما زعموا : لأن « الوجود » الذى نسبوه اليه حين قال « أفكر فأنا اذن موجود » ليس هو وجود الأشياء فى الخارج ، بل هو وجود الأنا المفكرة بما هى أنا مفكرة . صحيح أنه قد وضع جميع الأشياء موضع الشك ؛ ولكن ما معنى هذا ؟ معناه بداهةً هو أنه فى هذه المرحلة الأولى من تأملاته قد وضع موضع الشك جميع الأشياء الخارجية .

ثم انه لا صحة لما زعموا من أن هنالك قياس اضمار يحتوى على قضية صغرى مضمرة : كل ما يفكر موجود . فما حاجة ديكارت الى هذه القضية الصغرى ؟ واستعماله للفظ « أنا » ليس استعمالا لغوياً بل هو استعمال منطقى أو على وجه أدق استعمال ميتافيزيقى . فالأنا هنا ليست هى الصيغة اللغوية التى تدل على المتكلم ، بل هى الأنا المفكرة سواء كانت متكلماً او مخاطباً أو غائباً . واذا تقرر هذا « فأنا أفكر » تساوى : أنت تفكر ، وهو يفكر ؛ وبعبارة أخرى تساوى : « كل مفكر » .

وحتى لو سلمنا جدلا بأنه هناك قضية صغرى فلا غبار عليها ، لأن قضية « كل مفكر موجود أو كائن » تفيد بالضبط ما تفيده قضية « أنا موجود » ، لأن الوجود فى الحالتين ليس هو الوجود المظنون ، وجود الأعيان ، بل الوجود الذهنى ، بتعبير المتكلمين الاسلاميين ، أو هو « الكينونة » بتعبير هيدجر والميتافيزيقيين المحدثين .

واذن فمحصّل هذا الاعتراض الثالث هو محصل الاعتراضين السابقين : انه يقوم على أغلوطة فى استعمال لفظ « الكينونة » مرادفاً للفظ الوجود . وقد بينا تهافت هذا الاستعمال وبعده عن التعبير عن فلسفة ديكارت ، فضلا عن منافاته لفلسفة اللغة العربية .

ونتيجة ما قدمنا أن قضية « انا موجود » ( أو انا كائن ) ليست مستخلصة من قضية « انا افكر » ، على الرغم من ورود لفظ « اذن » فى الصيغة الأصلية . وديكارت نفسه يقول فى موضع آخر من المقال فى المنهج : « ان فى قولى : انا افكر واذن فانا موجود لا شيء اطلاقاً يؤكد لى انى اقول الحقيقة ، اللهم الا أنى أرى بغاية الوضوح أننا لكى نفكر يلزم أن نكون » . ان الأمر بديهى ولا حاجة فيه الى قياس أو استدلال ؛ انه بديهى يكفى فيه مجرد انتباه الذهن أو حدس الوعي ، أو « فحص الروح » .

**أن « الكينونة » ، تبعاً لمنطق اللغة العربية ، هي الوجود الذهني ؛ والوجود الذهنى متضمن فى كل قضية صادقة كانت أو كاذبة . ومن أجل ذلك وجدت اللغة العربية من نافلة القول أن تؤكد هذا الوجود بفعل الكينونة ( الذى ليس فى الحقيقة فعلا ) : فهذه اللغة ترى أن كل ما يعرض للذهن ، كل فكر « كائن » . وهذا يصير بديهياً لمجرد كونه مفكراً فيه . وها هنا مزية الذهن علي المادة .**

ان الفلسفة الديكارتية التى تبدأ بالكوچيتو ، ومنه تستخلص التمييز الحاسم بين النفس والبدن ، تسير سيراً مطرداً فى الطريق الذى رسمته فلسفة اللغة العربية . وان شئنا قلنا ان اللغة العربية مثالية قبل مثالية ديكارت بمئات السنين . والفلسفة الديكارتية تجد ولا ريب سنداً لها راسخاً فى مطالب اللغة العربية التى تفترض الوجود فى الأذهان تحت كل فعل من أفعال العقل ، وهى بهذا تقيم صدارة الفكر على كل ما عداه .

# خاتمة مفتوحة

تلك اذن ـ فيما يبدو لنا ـ هى خصائص الفلسفة الكامنة فى طبيعة اللغة العربية : المثالية الميتافيزيقية ، والحضور الجوانى ، وصدارة المعنى ، والاعراب والابانة ، ورسم الظلال والألوان ، والحرص على الايجاز والتركيز مع دقة التعبير ، والدعوة الى الحركة والأتجاه الى القوة وتوخى الوعى والفهم قبل النطق والسمع والكتابة .

ويحلو لى فى ختام هذه النظرات أن أورد شهادة قيمة للمستشرق « ادوارد ڤان ديك » ، كتبها منذ أكثر من سبعين عاماً ، جاء فيها قوله : « ان اللغة العربية من أكثر لغات الأرض امتيازا . وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها ؛ والثانى من حيث استيعاب آدابها »[1] . واضيف أليها شهادة اخرى للمستشرق المعاصر « بركلمان » المعروف بدراساته الدائبة فى تاريخ الأدب العربى ، يقول فيها : « **بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه اى لغة اخرى من لغات الدنيا .** والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هى وحدها اللسان الذى أحلّ لهم أن يستعملوه فى صلواتهم ؛ وبهذا اكتسبت

---

(١) ادوارد ڤان ديك : « تاريخ العرب وادبهم » ( بالانجليزية ) ١٨٩٤ ص ٤٠ = ٤١

العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى التى تنطق بها شعوب اسلامية »[1] .

وقبل « بركلمان » بمئات السنين قال المحققــون من المسلمين ان معرفة اللغة العــربية ضرورية لحفظ الدين : فلا سبيل الى ادراك معانى الفاظ القرآن والسنة الا بالتبحر فى علم هذه اللغة[2] .

ونجمل اليوم راينا فى هذا الأمر فنقول ان عزة الاسلام فى المحافظة على عزة العروبة ، وعزة العروبة فى المحافظة على الميزات الفريدة التى تميزت بها اللغة العربية : انهـــا لغة مثالية ، ذات فلسفة واضحة ، فلسفة « جوانيّة » موحدة ، تربط القول بالفكر ، وتوحد بين النظر والعمل .

---

(١) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » ( بالفرنسية ) ص ٤١ – ٤٢

(٢) الفيروز ابادي : « القاموس المحيط » جـ ١ ص ٢ ( الهوريني على القاموس ) .

# فهــــرس

صفحة

# المكتبة الثقـــافية

## تحقق اشتراكية الثقافة

**تصدرها الدار المصرية للتاليف والترجمة**

**الناشر مكتبة مصر ـ ٣ شارع كامل صدقى**

**صدر منها** ( ابتداء من أول يوليو ١٩٦٥ ) :

**١٣٦ـ المدارس الفلسفية . . . . للدكتور احمد فؤاد الاهوانى**

**١٣٧ـ الرسول . . . . . . . للدكتور عبد الحليم محمود**

**١٣٨ـ خيال الظل . . . . . . للدكتور عبد الحميد يونس**

**١٣٩ـ الحشرات والإنسان . . . للدكتور مفيفى محمود**

**١٤٠ـ حركة السكان . . . . . للدكتور محمد السيد غلاب**

**١٤١ـ الاراضى والمجتمع . . . . للدكتور محمود يوسف الشواربى**

**١٤٢ـ الوان من احياء البحر . . . للدكتور محمد رشاد الطوبى**

**١٤٣ـ العرب فى اوربا . . . . للدكتور على حسنى الخربوطلى**

**١٤٤ـ فلسفة اللغة العربية . . . للدكتور عثمان امين**

**١٤٥ـ الانسان وصحته النفسية . . للدكتور مصطفى فهمى**

# أعلام العرب

**تصدرها الدار المصرية للتأليف والترجمة**
**( الناشر مكتبة مصر ـ ٣ شارع كامل صدقى )**
**تظهر تباعاً كل يوم ٧ من كل شهر**

ظهر منها :

| | |
|---|---|
| ١ ـ محمد عبده . . . . . | الأستاذ عباس محمود العقاد |
| ٢ ـ المعتمد بن عباد . . . . | الأستاذ على أدهم |
| ٣ ـ جابر بن حيان . . . | الدكتور زكى نجيب محمود |
| ٤ ـ عبد الرحمن بن خلدون . | الدكتور على عبد الواحد وافى |
| ٥ ـ ابن تيمية . . . . . | الدكتور محمد يوسف موسى |
| ٦ ـ معاوية . . . . . . | الأستاذ ابراهيم الابيارى |
| ٧ ـ سيد درويش . . . . . | الدكتور محمود احمد الحفنى |
| ٨ ـ عبد القاهر الجرجانى . . | الدكتور احمد احمد بدوى |
| ٩ ـ عبد الله النديم . . . . | الدكتور على الحديدى |
| ١٠ ـ عبد الملك بن مروان . . | الدكتور ضياء الدين الريس |
| ١١ ـ مالك . . . . . . . | الأستاذ أمين الخولى |
| ١٢ ـ القلقشندى . . . . . | الدكتور عبد اللطيف حمزة |
| ١٣ ـ الطبرى . . . . . . | الدكتور احمد محمد الحوفى |
| ١٤ ـ الظاهر بيبرس . . . | الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور |

١٥ ـ ابن الفارض . . . . الدكتور محمد مصطفى حلمى
١٦ ـ المختـــار الثقفى . . . الدكتور على حسنى الخربوطلى
١٧ ـ الوليد بن عبد الملك . . الدكتورة سيدة اسماعيل الكاشف
١٨ ـ الأصمعى . . . . . . الدكتور احمد كمال زكى
١٩ ـ زكريا احمد . . . . الأستاذ صبرى أبو المجد
٢٠ ـ قاسم أمين . . . . الدكتور ماهر حسن فهمى
٢١ ـ شكيب أرســلان . . . الأستاذ احمد الشرباصى
٢٢ ـ ابن قتيبة . . . . الدكتور عبد الحميد سند الجندى
٢٣ ـ ابو هــريرة . . . . الأستاذ محمد عجاج الخطيب
٢٤ ـ عبد العزيز البشرى . . الدكتور جمال الدين الرمادى
٢٥ ـ الخنساء . . . . . الدكتور محمد جابر عبد العال الحينى
٢٦ ـ الصاحب بن عباد . . . الدكتور بدوى طبانة
٢٨ ـ الناصر محمد بن قلاوون . الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق
٢٩ ـ احمــد زكى . . . . الأستاذ أنور الجندى
٣٠ ـ حسان بن ثابت . . . الدكتور سيد حنفى حسنين
٣١ ـ المثنى بن حارثة الشيبانى . العقيد محمد فرج
٣٢ ـ مظفر الدين كوكبورى . . الأستاذ عبد القادر احمد طليمات
٣٣ ـ رشيد رضا الامام المجاهد . الدكتور ابراهيم احمد العدوى
٣٤ ـ اسحاق الموصلى . . . الدكتور محمود احمد الحفنى
٣٥ ـ ابو حيان التوحيدى . . الدكتور زكريا ابراهيم
٣٦ ـ ابن المعتز العباسى . . . الدكتور احمد كمال زكى
٣٧ ـ الزهاوى . . . . . الدكتور ماهر حسن فهمى
٣٨ ـ ابو العلاء المعرى . . . الدكتورة عائشة عبد الرحمن
٣٩ ـ احمد لطفى السيد . . الدكتور حسين فوزى النجار

٤٠ ـ الجـــويلى . . . . . الدكتورة فوقية حسين محمود
٤١ ـ الناصر صلاح الدين . . الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور
٤٢ ـ عبد الله فكرى . . . . الأستاذ محمد عبد الغنى حسن
٤٣ ـ عبد الله بن الزبير . . . الدكتور على حسنى الخربوطلى
٤٤ ـ عبد العزيز جاويش . . الأستاذ انور الجندى
٤٥ ـ ابن رشيق . . . . الأستاذ عبد الرءوف مخلوف
٤٦ ـ محمد بن عبد الملك الزيات . الأستاذ محمود الهجرسى
٤٧ ـ حفنى ناصف . . . . الأستاذ محمود غنيم

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي "الفجالة"

# المكتبة الثقافية

- أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم فى بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأقلام أساتذة ومتخصصين وبخمسة قروش لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر فى أوله وفى منتصفه

## الكتاب القادم

## الإنسان وصحته النفسية

الدكتور مصطفى فهمى

١٥ نوفمبر ١٩٦٥



الثمن ٥

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى - الفجالة